

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الفلسفة المعاصرة

من المكاسب إلى الإخفاقات



جمال مفرج

الفلسفة المعاصرة

من المكاسب إلى الإخفاقات

الفلسفة المعاصرة
من المكاسب إلى الإخفاقات

تأليف
جمال مفرج





بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
1430هـ - 2009م

ردمك 978-9953-87-498-2

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com


الدار العربية للعلوم - ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574 - 13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (9611+)

إهْـدَاء

إلى زوجتي وأبنائي

الذين عاشوا معي عناء البحث

المحتويات

مقدمة 9

القسم الأول

1 - الفلسفة المعاصرة: من المكاسب إلى الإخفاقات 13
2 - الحداثة الفنية: بين هيمنة التكنولوجيا وحرية الخيال 22
3 - الإستطيقا البيئية: بين التمتع بالطبيعة والمحافظة عليها 35
4 - فلسفة المواطنة: بين الولاء للوطن والانتماء للإنسانية 45

القسم الثاني

1 - جنيالوجيا الكوني: فريدريك نيتشه 55
2 - الفينومينولوجيا بوصفها تأويلا: مارتن هايدغر 66
3 - تحولات الجسد: موريس ميرلوبونتي 80
4 - مشكلة الاتصال بالغير: جون بول سارتر 97
5 - السلطة والتسلط: كارل ياسبرس 105
6 - العدالة كظاهرة تعاونية: جون راولس 112

مُقدِّمة

شهدت نهاية القرن التاسع عشر، حسب "إميل برهييه"، نهاية جميع الآمال الفلسفية. وكانت "العدمية"، حسب "نيتشه"، هي النتيجة التي انتهت إليها المسيرة التاريخية للفلسفة الغربية. ومن ثم كانت هذه النهاية فاتحة لميلاد الفلسفة المعاصرة.

من هنا كانت الفلسفة المعاصرة قطعة من العدمية. وكلمة "عدمية"، رغم أنها تشير إلى صفة "الانحلال" في الفلسفة المعاصرة، لا تعني أنه لا وجود لـ "حاضر" في الفلسفة. إنها تشير إلى أن الحاضر يتصل بالماضي؛ فالأسئلة الفلسفية، كما يقول "بوبنر"، لا تتساقط من السماء.

وهذا الكتاب يمكن اعتباره بمثابة مدخل إلى حاضر الفلسفة. والدراسات التي يشتمل عليها موزعة إلى قسمين: القسم الأول يهتم بتحليل بعض المشكلات الفلسفية، والقسم الثاني يتنقل بين الفلاسفة المعاصرين البارزين، ويلقي الضوء على وجهات نظرهم في السياسة، والفن، واللغة، والعلم.

وقد جاءت الدراسات، التي هي في الأصل بحوث ومحاضرات، استجابة لدواعٍ مختلفة؛ ولذلك فهي لا تسير على خط فكري واحد.

في الأخير، أتمنى أن يكون هذا الكتاب رحلة استكشاف مفيدة.

المؤلف

القسم الأول

1

الفلسفة المعاصرة
(من المكاسب إلى الإخفاقات)

ليس هدف هذه الدراسة تتبع الفلسفة المعاصرة، أو تحليل حالة التفلسف في القرن العشرين تحليلا دقيقا؛ لأن مجال هذه الدراسة ضيق، إنما هدفها هو إلقاء بعض الأضواء، وتقديم بعض الانطباعات حول الأثر الذي تركته الفلسفة المعاصرة من خلال محاولة الإجابة على السؤال الآتي: كيف تسير الأمور مع الفلسفة؟ أو بعبارات أخرى: أية غاية بلغتها الفلسفة المعاصرة؟

إن الفلسفة المعاصرة تعطي، في أول الأمر، انطباع الفشل العام والإخفاق[1] ولكي نتبين هذا الإخفاق بوضوح يجب أن نعود إلى المقدمات؛ لأن أصول النقاش الفلسفي المعاصر تعود في الحقيقة إلى القرن التاسع عشر؛ ففي ذلك القرن وضع الفلاسفة لأنفسهم هدفين أساسيين: فقد حاولوا، من جهة، الحصول، مثل غيرهم، على حقهم في أن تكون الفلسفة علما، وحاولوا، من جهة ثانية، نقل استثماراتهم من الله إلى الإنسان وتحويل الاهتمام من المركزية اللاهوتية إلى المركزية الإنسانية، وراهنوا على أن استثمارهم في هذين المجالين سيحقق للبشرية مكاسب لا حدود لها.

وهكذا اتجهت جهود الفلاسفة، منذ ذلك الوقت، إلى تحقيق

(1) فرنر شنيدرس، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، المشروع القومي للترجمة (833)، المجلس الأعلى للثقافة،

هذين الهدفين؛ فتحولت الفلسفة، فجأة، إلى العلوم، ولاقت الفلسفة الجديدة ذات التوجه العلمي ترحيبا من الفلاسفة في النصف الأول من القرن العشرين. واصبح المنطق الرياضي الحديث الذي تم تصوره من الرياضيات، والذي نادى به "راسل" و"فريجه" وغيرهما، معيارا منهجيا في الفلسفة.

لقد كان أمل الفلاسفة من وراء هذه الوحدة مع العلم هو إخراج الفلسفة من إقليمها الضيق، إقليم الميتافيزيقا، إلى الحياة الفسيحة، ولكن العكس هو الذي حدث؛ فالشغف بالعلوم أدى إلى عزل الفلسفة إلى درجة جعلت كل ما كان يحمل اسم الفلسفة يواجه حربا تدميرية تقودها شهوة مازوخية[1].

وبينما كان العلم يتمتع بعموم صلاحيته وكونه فوق التاريخ، راحت الفلسفة ذات الاتجاه العلمي، والتي تطورت في فيينا خصوصا وظهر تأثيرها بعد الحرب العالمية الثانية، تهين الفلسفة وتعتبرها مجرد مجون محض، أو بالأحرى حشدا فوضويا من المشاكل الظاهرية والنظريات الزائفة[2] وهكذا أصبحت الفلسفة عند "فيتغنشتين"، مثلا، مجرد تصويب لأخطاء اللغة، لغة الفلاسفة، أو مجرد مبان من الهواء، وأصبح الفلاسفة، في نظره، يهذون بالسخافات[3].

لقد كان الفلاسفة المعاصرون حراسا غير أمناء على وديعة ثمينة؛ لأنهم تركوا العلماء المتفلسفين ينقبون في تربة الفلسفة فأفسدوها، وسلموا أنفسهم للعلماء ليلقحوهم بلقاح مضاد للفلسفة نفسها، فتحول هايدغر، وهو أكبر فيلسوف معاصر، تحت تأثير هذا

(1) المرجع نفسه، ص126.
(2) المرجع نفسه، ص150.
(3) المرجع نفسه، ص149.

اللقاح، ضد الفلسفة، وأعلن موت الميتافيزيقا ونهايتها، وكفت الفلاسفة - تحت مخذر العلم - عن التطلع إلى أن تتولى الفلسفة قيادة الإنسانية.

وهكذا أصبحت الفلسفة في القرن العشرين مجرد خادمة للعلم، بعد أن كانت الملكة المتوجة، لأن الفلسفة لم تتبين مكر العلم المتخفي وراء مظهره البريء؛ فلقد أخذ ينحدر بها هذا الأخير، شيئا فشيئا، نحو الهوة دون أن تنتبه إلى أنه كان مغتبطا بأن يقتادها إليها على مهل.

ولكن السحر سرعان ما انقلب على الساحر، وسرعان ما وقع العلم في المصيدة التي أعدها بنفسه. فلقد تحول العلم إلى نقيضه؛ أي صار غير علمي، ودخل في دوامة من النسبية. فبالنظر إلى التحولات التي طرأت في ميدان الفيزياء، وأهمها ظهور نظرية النسبية وبطلان مبدأ الحتمية، أصبح من الممكن إعادة النظر في صدق النظريات العلمية ومناهج العلوم الطبيعية، كما أنه أصبح من المشكوك فيه إمكانية تفسير الوجود بالانطلاق من العلم. ولقد لعب الفلاسفة الفرنسيون والألمان على الخصوص دورا هاما في عملية نقد العلم هذه، ودحض النظريات العلمية وتجريدها مما نسب إليها من قيم مطلقة، وروجوا لمذهب في النسبية داخل العلم شبيه بمذهب الشك التقليدي[1] وقد وضح هذا التطور من تمجيد العلم حتى التراجع عنه، ومن علمنة الفلسفة من بداية القرن العشرين إلى عدم علمنة العلم في نهايته كل من كارل بوبر وتوماس كون وباول فاير آبند. ففي نظر هذا الأخير كان العلماء وفلاسفة العلم يتصرفون

(1) بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة محمد عبد الكريم وافي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي (ب.ت)، ص46

مثلما يتصرف المدافعون عن الكنيسة الرومانية الواحدة والوحيدة. لقد كانوا مغترين بأنفسهم، وكانت تدفعهم رغبة جامحة في فرض سيطرتهم على العقول؛ فالعلم وحده، في نظرهم صحيح، وكل ما عداه وثني أو بلا معنى[1] وهو، أي العلم، إذا استطاع أن يحقق نتائج باهرة أو يتفوق على غيره، فلأنه كان بمنأى عن النقد نتيجة ارتباطه بمراكز القرار التي تستعمله لأغراضها الخاصة.

وقد انعكست هذه التطورات على الفلسفة؛ فانقلبت العقلانية المتفائلة والمتشددة لدى الفلسفة ذات الاتجاه العلمي إلى نقيضها، إلى لا عقلانية متشككة ومتشائمة[2].

هذا، وبمجرد أن بدأ العلم يفقد جدارته، اتجهت الأنظار إلى التوابع السلبية الممكنة للعلم على الوجود الإنساني وبدأنا نسمع، في نهاية الثمانينات، خطابا أخلاقيا يعلن نفسه في العلم ويتعلق بحفظ البشر من الأضرار المحتملة الصادرة عن العلم نفسه، فظهرت "اللجان الأخلاقية" المكلفة بتقييم نتائج وعواقب التقدم العلمي. وهكذا صار واضحا، في نهاية القرن العشرين، أن الفلسفة التي أرادت أن تكون علما دقيقا قد فشلت في محاولتها.

أما محاولة الفلاسفة التمركز حول الإنسان، فإننا نعرف أنها محاولة انطلقت من النقد المضاد للألوهية عند الهيغليين الشبان في القرن التاسع عشر للتخلص النهائي من سيطرة الكنيسة والدين، وأعلن عنها نيتشه في عبارته "إن الإله قد مات"[3] على لسان نبيه

---

(1) باول فير ابند، العلم في مجتمع حر، ترجمة السيد نفادي، المشروع القومي للترجمة (223)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص87.

(2) فرنر شنيدرس، مرجع سابق، ص152.

"زرادشت"، الذي جاء يبشر بمجيء الإنسان الأعلى باسم رب غير معروف. وكان يقصد بها أن ميلاد الإنسان الجديد مرتبط بموت الإله؛ لأن الإله، في زعمه، هو العقبة التي تقف في سبيل حرية الإنسان وقوته الإبداعية.

وهكذا سمح بكل جرأة الإنسان في محاولة إحلال الإنسان محل الإله، غير أن تلك المحاولة فشلت مثل محاولة علمنة الفلسفة؛ إذ عرف الفكر الفلسفي المعاصر، وبصفة خاصة في فرنسا ابتداء من الستينات، ازدهارا ملحوظا للتيارات الفلسفية المنتقدة للنزعة الإنسانية، ربما لم يشهد له مثيل من قبل في تاريخ الفكر والفلسفة وكان القاسم المشترك بينها جميعا هو تفكيك الإنسان. وفي نبرة من يعلن عن اكتشاف جديد أو عن تراجع، رددت تلك التيارات الفلسفية بأصوات عالية: إن الإنسان كما تصورناه، وكما أحببناه فينا وفي غيرنا، ودافعنا عنه وعن قضاياه، لم يعد له وجود، أو هو على وشك الاختفاء والموت[1]؛ لأنه لم يعد بالإمكان الدفاع عن تصورات مثالية للإنسان أو التبشير بها، إذ يكفي استحضار ما وقع في الحربين العالميتين الماضيتين، أو في رواندا، أو في البوسنة، أو في العراق ليبرز لنا أنه بدل أن يحل الإنساني محل الإلهي حل محله الشيطاني، وأننا لا زلنا، تبعا لقول لوك فيري، بعيدين عن القضاء على الشيطان لأن الفلاسفة بدل أن ينشغلوا بالقضاء على الشيطان انشغلوا بالقضاء على الله[2].

إن الدرس الذي يجب أن نتعلمه مما سبق هو أن "موت

(1) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1992، ص ص 15-16.

(2) لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - بيروت، 2002، ص75.

الإنسان هو نتيجة حتمية لموت الإله"[1]؛ لأن الله غير قابل للتعويض، ولأنه ليس بإمكان أية فلسفة أن تعوض اختفاء الله؛ فلآلاف السنين كان الإله يلهم كل مجالات الثقافة البشرية من الفلسفة إلى الفن، ومن السياسة إلى الأخلاق. يقول نيتشه واصفا حالة أولئك الذين تجرأوا على قتل "الإله"، أي الذين أعلنوا إلحادهم: "ماذا فعلنا بإبعاد هذه الأرض عن شمسها؟ إلى أين هي تسير الآن، وإلى أي شيء تقود حركتها؟ أبعيدا عن كل الشموس، ألم ننحدر في منحدر طويل..؟ ألسنا تائهين مدفوعين إلى فناء أبدي؟ ألا نرى دلائل هذا الفراغ الضخم؟ أليس الجو أبرد مما كان؟ أليست الليلة تتزايد عتمتها؟... لقد مات الإله! ونحن من قتله؟ كيف يمكن لنا أن ننال العزاء، نحن قتلة القتلة؟ إن اقدس وأقوى ما ملك العالم إلى الآن قد نزف دمه على سكاكيننا - من سيغسل بقع هذه الدماء عنا؟ بأي مياه يمكننا أن نطهر أنفسنا؟"[2] ورغم أن الإنسان لا يصادف بعد "موت" الإله إلا الفراغ وصوت العدم، إلا أن نيتشه يحاول مع ذلك أن يقنعنا بأنه يكفي أن نحب المصير، حتى ولو لم يكن فيه أي شيء يستحق المحبة.

وهكذا ضاع الاعتقاد بأن المستقبل سيكون أفضل، وبدا أن الفكر الفلسفي قد انتهى إلى الشك والعدمية. يقول رورتي: " لا أظن أننا.. نستطيع الآن أن نتخيل مستقبلا للكرامة الإنسانية والحرية والسلام، فليس لدينا إحساس واضح بكيفية الخروج من

(1) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر (بيروت) - دار الفكر (دمشق)، 2003، ص63.

العالم الواقعي. . . وبالتالي ليس لدينا فكرة واضحة عما يجب أن نعمل من أجله"[1]

هذا، وفي اللحظة التي كانت تنفصل فيها الفلسفة المعاصرة عن الإله، كانت تعيش، فنيا، نهاية الجميل[2]؛ لأنها بفقدان الإله فقدت "الجليل" في الفن. فبعد أن كان الجمال من أفلاطون إلى تولستوي يقاس تبعا لمقتضيات الأخلاق والمثل العليا للدين، وبعد أن كان غرضه هو أن ينشر "أسمى المشاعر وأفضلها" استقدمته الفلسفة المتوحدة مع العلم والتقنية، ودفعته إلى الواجهة ليخدم أغراضها. وبالفعل، فإننا نجد أن أهم ما يميز الفكر الفلسفي في القرن العشرين هو تنوع الاتجاهات الجمالية على نحو غير مسبوق، ولكن الوظيفة التي كان يتعين على الفن تحقيقها في أغلب الاتجاهات الجمالية والفلسفية لم تكن جمالية. ونحن نستطيع أن نتأكد من ذلك إذا عرفنا أن كانط، مؤسس الجمالية الحديثة، قد حدد الجمال في حكم الذوق. والذوق كما يقول هذا الأخير: " لا يدعي غير الاستقلال في الحكم. فإن جعل من أحكام الآخرين مبادئ معينة لأحكامه، يكون قد استبدل الاستقلال بالرضوخ للغير"[3]إن الجمال، بهذا الاعتبار، يصبح رمزا للحرية؛ فهو يهدف صراحة إلى استقلال الذات في مواقفها، ولكن الحالة المعاصرة للفن تبين أن "الذوق" لم يعد قدرة الإنسان على الحكم على

---

(1) راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا، ترجمة فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو، 2001، ص151.

(2) لوك فيري، مرجع سابق، ص177.

(3) إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية

المواضيع والقيم الجمالية، بل أصبح يعبر بشكل مميز عن الصفات النموذجية للمجتمعات الصناعية؛ أي أصبح وسيلة للسيطرة على سلوك الجماهير من أجل أغراض تجارية، وهو ما يتناقض تماما مع المهمة التي حددتها له التقاليد الفلسفية. وبالفعل فقد بين بعض فلاسفة مدرسة فرانكفورت، مثل أدورنو وماركوز، والعديد من علماء الاجتماع والحضارة الأمريكيين، مثل وبلن ودنكن وتوفلر، من خلال تشخيصهم لحالة الثقافة الأمريكية، تبعية المنتوج الفني لفائدته مباشرة، ووقوعه فعلا وبشكل حتمي تحت سلطة المصالح التجارية، وهو ما يتفق والاتجاه النفعي في الفلسفة الأمريكية كلها، الذي يتصف بالسعي إلى إخضاع الإبداع الفني للأغراض العملية[1].

وبالنتيجة، أصبح الذوق لا يتقرر عن طريق قدرة الإنسان على المحاكمة الجمالية، بل على أساس تبنيه للمعايير الجمالية المفروضة من الجماعات المسيطرة[2] ومثل هذا الأمر يسيء، بدون شك، إلى تطور الشخصية الإنسانية؛ إذ كيف سيسعى الإنسان نحو الجمال بعد أن فقد ملكة إرشاده؟

هكذا إذا لم يعد الذوق هو العلامة التي يتبعها الفلاسفة في إرشاد الناس إلى الجمال، بل النزعة النفعية، ولم تعد الفضيلة الأخلاقية هي الخط الذي يتبعه الفلاسفة في تهذيب الناس، بل النزعة العلمية، ولم يعد الإله يحتل إلا جزءا ضئيلا في حقل الفلسفة أمام إمبراطورية الأنانيات، أو الربوبيات الجديدة، بعد أن

---

(1) مجموعة من العلماء السوفيات، علم الجمال البرجوازي (دراسات نقدية)، ج1، ترجمة فؤاد مرعي، منشورات دار الفجر، حلب، (ب.ت)، ص ص 131-132.

(2) المرجع نفسه، ص10.

كان الموضوع المفضل للفلسفة. وهكذا، فإن الأزمة الحادة التي تمر بها الفلسفة المعاصرة ناشئة عن انحلال فلسفة القرن التاسع عشر التي كانت شديدة الضرر، بل كانت كارثة نزلت بالبشر.

وفي نهاية المطاف تظل الفلسفة، في القرن العشرين، بدون إنجاز مهم، بالنظر إلى المثل الأعلى المندرج في كلمة "فلسفة": أي محبة الحكمة. فنحن، كما يقول ليو شتراوس، نصبح حكماء فيما يتعلق بكل الشؤون ذات الأهمية الثانوية، ونصبح في موقع العقلاء حين ننشغل بأمور تافهة، ولكننا نغامر كالمجانين إذا واجهتنا قضايا جادة[1] فهل تحولت كل مكاسب الفلسفة إلى إخفاقات؟ وهل حان الوقت، كما يقول هايدغر، للإمتناع عن تقدير الفلسفة أكثر مما تستحق ومن تكليفها أكثر من وسعها؟ وهل ستتلخص مهمتها في تعليم تاريخها الخاص؟

إن الفلاسفة رغم إخفاقهم وحيرتهم الواضحة، ورغم نهاية اليوتوبيات، يواصلون التبشير بما هو أفضل، ويتوقعون أن تواصل الفلسفة سيرها، لأن إخفاقها أو هزيمتها لا يعني أنها بدون أهلية، وإنما يعني، حسب فاير ابند، أنها استنفذت مؤقتا قوتها الدافعة، وأنها قد تعود مرة أخرى[2]؛ لأن البشر لا يقلعون عن التفلسف.

(1) راسل جاكوبي، مرجع سابق، ص 211.
(2) باول فير أبند، مرجع سابق، ص 1153.

2
الحداثة الفنية
(بين هيمنة التكنولوجيا وحرية الخيال)

تؤكد كثرة من الدراسات الفلسفية والفنية والأدبية والاجتماعية الصادرة في الغرب خلال القرن العشرين على دخول الفن المعاصر في أزمة عميقة. ويشكل ظهور تيارات انحطاطية كثيرة في الفن المظهر الأساسي لتلك الأزمة. فهل الفن محكوم عليه بالموت - على حد التعبير الهيغلي - بانتهاء اللحظة التاريخية والاجتماعية والسياسية التي يعبر عنها أو يدخل في سياقها؟ وهل الفن الذي كان يزعم الحداثة يعيش لحظاته الأخيرة؟ أم أنه هو الذي سيباشر، كما كان يأمل نيتشه، العملية التحررية من هذه العدمية التي بدأت تلقي بظلالها في كل مكان؟

لقد ناقش العديد من الفلاسفة قضية مصير الفن أو "موت الفن" التي سبق لهيغل أن تناولها، وانتهى أغلبهم إلى النتيجة نفسها التي انتهى هيغل إليها؛ وهي التأكيد على أن طبيعة الحضارة الحديثة معادية لطبيعة الفن. كما اشترك مع هيغل في التنديد بهذا الطابع اللاإنساني للحضارة الحديثة التي تضاءلت فيها إمكانيات الخلق الفني مجموعة كبيرة من علماء الاجتماع والفلاسفة الذين قدموا نقداً للاتجاهات الفنية الحديثة. وقدم الفيلسوف الألماني ثيودور أدورنو (Adorno)، بشكل متميز، من خلال فلسفته النقدية، احتجاجاً صارخاً ضد الحداثة المزعومة في الفن.

إن فلسفة أدورنو النقدية إزاء المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي

في قمة تطبيقاته العملية واليومية قد أغنتها إقامته الطويلة الأمد التي أمضاها في منفاه في الولايات المتحدة. فالعشق الذي كان يكنّه أدورنو للفن قد أشبعته الوفرة الهائلة في النتاج الفني الموجود في الولايات المتحدة متمثلة في كثرة الأفلام السينمائية، وكثرة الاسطوانات وسهولة اقتنائها المتميزة. ورغم التطور الحاصل في البلدان الأوروبية في سهولة التواصل مع الإنجاز الفني، غير أنها لم تبلغ ما بلغته أمريكا في هذا المجال؛ الأمر الذي خلق لدى أدورنو امتدادات جديدة لتوغل التحليل النقدي لطبيعة الفن في المجتمعات التي بلغت مرحلة متقدمة من الاستهلاك[1].

لقد كان النموذج الاجتماعي - السياسي الذي اعتمد عليه أدورنو هو الرأسمالية بين عامي 1930 و1950 .كما رصد ظهور الحركات الفنية التي قدّمت ثورة فنية منذ عام 1910؛ والذي ظهر له من خلال هذا الرصد أن أعداد الأعمال الفنية، التي تنهج نهجاً مغايراً لمفاهيم الفن التقليدي وآلياته قد تزايدت أعدادها، واستطاع الفنان أن يكتسب حريةً جديدةً - لم تكن متاحة له من قبل - في تناول موضوعات، كان محرما الاقتراب منها، وحرية في تدمير الأشكال التقليدية في إنتاج العمل الفني. ولكن - رغم هذه الحرية التي اكتسبها الفنان - أحاطت بالفن شكوك حول جدواه، لا سيما بعد سيطرة مبدأ المردود الاقتصادي، وهيمنته على مختلف أشكال الحياة الإنسانية، مما ترتب عليه وضع الفن موضوع الشك والريبة، وخصوصاً بعد أن استخدمت السلطة والشركات الاستهلاكية الفنون كأدوات لترويج منتجاتها، وأصبح الفن مرادفاً للدعاية والإعلان،

(1) علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز، منشورات مركز الإنماء القومي، ص 69.

وتضاءلت مساحة الفن "الحقيقي". وبالتالي طُرحت أسئلة عن قيمة الفن وجدواه، وعلاقته بالمجتمع والحياة الإنسانية والتقدم التكنولوجي[1] وكان السؤال الذي طرحته فلسفة أدورنو هو: هل الحداثة في الفن هي الارتباط بالتكنولوجيا، أم الوقوف ضدها للكشف عن صورة أخرى للحياة، غير تلك التي تقدمها وسائل الاتصال؟

لقد ارتبط نقد أدورنو لمفهوم الحداثة في الإنتاج الفني بنقده للحداثة في مفهومها التكنولوجي والاجتماعي والسياسي، والذي جاء في إطار نقد لمرحلة المجتمع الصناعي المتقدِّم؛ حيث قام بتحليل ونقد التقدم التكنولوجي بوصفه تعبيراً عن نموذج الحداثة. فالتكنولوجيا - لا تزال - أداةً لترسيخ صورة المجتمع الاستهلاكي، والفن والأدب اللذين كان لهما في القرن التاسع عشر طابعاً فردياً، وكانا يتوجهان إلى الفرد ذاته، قد تم إدماجهما في القرن العشرين - بفضل التكنولوجيا - بالاتصال الجماهيري، أو بما يسميه أدورنو "صناعة الثقافة"[2].

لقد كشف أدورنو عن حقيقة الثقافة التي تتم صناعتها عبر أجهزة الاتصال من إذاعة وتلفزيون وصحف، وهي ثقافة مصطنعة، لا تمثل حاجات البشر الحقيقية، وإنما هي من إنتاج المجتمع الصناعي والتكنولوجي المتقدم؛ الذي تغدو الثقافة فيه ثقافةً آلية، تمثل الواقع الصناعي المغترب؛ وهي ثقافة تخذيرية للجماهير؛ لأنها تحاول صياغة وجدان الجماهير في سياق يتفق مع مصالح

---

(1) رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنو نموذجاً، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998، ص ص 125-126.

المؤسسات السائدة. وحين يتداخل الفن مع هذه الثقافة التي تصنعها أجهزة التسلط والهيمنة فإن الفن، كجوهر لفعل التحرر، يموت ويتحول إلى سلعة استهلاكية وأداةٍ لتخذير الجماهير وتدجينها في صورة معينة[1].

كما توصل أدورنو إلى نتيجة أخرى مؤداها أن الصور والأشكال الفنية السائدة في العالم الغربي هي أشكال فنية ممزقة لمجتمع ممزق. فحضور الأشياء الطاغي في الحياة اليومية كسلع لها السيادة ويقوم الإنسان على خدمتها طول الوقت قد تسرب إلى الأعمال الفنية؛ فلم يعد الحلم الإنساني موضوعها، وإنما الأشياء؛ ولهذا فإن أية محاولة لخلق فن يختلف جذرياً عن عالم "السلع" والأشياء غير مسموح بها من قِبل المؤسسات التي تؤثر في الواقع، وبالتالي فالفن الذي لم يتحول إلى أداة لخدمة القيم الاستهلاكية يكون هامشياً؛ لأن منظومة الحضارة الآن تعتمد على قيم التبادل. ومنه فإن آليات السوق تميل إلى تدمير العناصر المميزة للعمل الفني وللثقافة عن طريق فصل المنتجات الفنية والثقافية عن سياقها الأصلي؛ لأنه في ضوء آليات التبادل في السوق السلعي؛ فإن كل شيء يكون قابلاً للمقارنة على مستوى السلعة. فاللوحات يمكن نسخها وبيعها على نطاق واسع، ليس لمصلحة الفن ولكن لترسيخ "الاقتناء" كقيمة يحرص عليها المجتمع السلعي[2].

ونتيجة لهذه التغيرات، فَقَدَ الفن تفرده، وأصبح الفنان مطالباً بإنتاج العناصر التي تتكون منها الحياة المعاصرة. كما أوشك التمايز الذي يفصل بين المؤلف والجمهور أن يفقد خصائصه الأساسية،

(1) المرجع نفسه، ص 85.

(2) المرجع نفسه، ص 93.

وآلت فكرة "العبقرية" إلى الزوال[1] وأدى كل هذا إلى ظهور تقييم جديد للكفاءة لدى المبدع؛ فهو ليس الذي يحافظ على استقلاله، ويتجاوز المحاكاة إلى الإبداع الخلاق، وإنما هو من كان قادراً على أداء دوره المهني فحسب.

ولهذه الأسباب اتخذ أدورنو موقفاً ضد أشكال الحداثة التي ترتبط بالمعطيات التكنولوجية الأكثر تقدماً، ووقف إلى جانب الحداثة التي تنتقد التكنولوجيا. وهذا يعني أنه يوجد أكثر من شكل للحداثة؛ فهناك حداثة تقف مع التكنولوجيا، وحداثة تقف ضدها، وترفض الانضواء تحت لواء المجالات الثقافية التي ينتجها النمط الاستهلاكي في المجتمع المعاصر. الحداثة الأولى يمثلها "بنيامين" (Benjamin) الذي، على الرغم من العلاقة الفكرية الحميمة التي كانت تربط بينه وبين أدورنو، ظل ينظر إلى الثقافة المعاصرة ولعلاقة الفن بالتكنولوجيا نظرة مناقضة لنظرة أدورنو، فهو يرى في التكنولوجيا أداةً لتحويل الفن كحدث جماعي. إن الفن قد تنازل عن التفرد لصالح قيمة العرض التي تسمح بالاتصال والتقارب بين الفن والجماهير، وبالتالي يكشف بنيامين في قيمة العرض (قيمة الاتصال) عن الصفة الديمقراطية والنقدية للفن المعاصر؛ ولاسيما الفيلم السينمائي؛ الذي يمكن أن يمارس النقد والديمقراطية على نطاق جماهيري واسع، بدلاً من تلك الفنون التي تعتمد على التأمل الفردي الهادئ. إن اختراعات التقنية الحديثة التي تتمثل في السينما والإذاعة والأسطوانات قد أسهمت في نظر بنيامين في تغيير مكانة العمل الفني بعمق. ففي الماضي كان للعمل الفني "هالة" تنبع من تفرده، حين كانت الأعمال الفنية وقفاً على الصفوة الممتازة من

(1) Gianni Vattimo, La fin de la modernité, traduit par Charles Alunni, les éditions

البرجوازية، وكان ذلك يصدق بوجه خاص على الفنون البصرية، وإن ظلت هذه "الهالة" ملازمة للأدب بدوره. أما في العصر الحديث فقد قضت وسائل الاتصال قضاءً تاماً على هذا الشعور شبه المقدس بالفنون، وتركت أعمق الأثر على موقف الفنان من هذا الإنتاج؛ ذلك لأن استنساخ الأعمال الفنية بأدوات التصوير، كان يعني - على نحو متزايد - أن هذه الأعمال قد صُممت بالفعل لكي تكون قابلة للاستنساخ. وإذا كان أدورنو قد رأى في ذلك انتقاصاً من قدر الفن نتيجة معاملته معاملة السلعة التجارية، فإن بنيامين يذهب إلى أن وسائل الاتصال الحديثة قد قامت بفصل الفن - نهائياً - عن مجال الطقوس المقدسة[1].

وينتهي أدورنو من تحليله لأشكال الحداثة إلى التمييز بين نوعين من الفن. النوع الأول: الفن السفسطائي أو الفن الكاذب الذي يدمج نفسه مع الأنواع الأخرى من الدعاية، ويتكيف مع الحياة الحديثة، وليس لديه أية قدرة على المقاومة أو النفي؛ فهو وسيلة إيديولوجية لتبرير الحياة. ومِثل هذا الفن محكوم عليه بالموت، لأنه مرتبط بقانون الحياة التي يروج لها أو يعبّر عنها، فينتهي - كما أسلفنا - أو "يموت" - على حد التعبير الهيغلي - بانتهاء اللحظة التاريخية والاجتماعية والسياسية التي يعبّر عنها، أو يدخل في سياقها، ولهذا فإن أدورنو يرى في بعض الأعمال التي تزعم الحداثة، أنها تؤكد صورة المجتمعات الصناعية، ولا تسعى إلى نفيها. والنوع الثاني، هو الفن الحقيقي الذي يمثل قوة احتجاج ضد كل ما هو قائم، وبالتالي يحرر الإنسان من أسر العالم، ومن كل صور الاغتراب السائدة في الحياة اليومية. والفن في صورته هذه

هو الفن الوحيد المتاح له الوجود[1].

وهذا يعني أن أدورنو يعطي للفن وظيفة نقدية وثورية بخلقه لعالم جمالي معادل لانغلاقية الواقع ومواجه له، فحين تغدو الحياة اليومية أداة سلب دائم للوعي وقمعه وفق تصنيع واتجاه آلي تحدده المؤسسة الرسمية ونمط الحياة والأفكار المعززة من قِبلِها، يغدو العالم الذي يخلقه الأثر الفني - على ألا يكون هذا الفن معبراً عن الرؤية الرسمية المباشرة بل خارجاً عنها - منطقة لإعادة تثوير الوعي. ففي الفن يستعيد العقل قابليته على الحلم والتحليق فوق ما هو محدود، نحو فضاءات غير محدودة هي فضاءات التخيل[2]؛ الذي يقدم العزاء للإنسان المعاصر على بؤس وتعاسة الواقع، لأنه ينقله إلى لحظة جميلة في وسط لا متناهٍ من التعاسة، وبالتالي فهو يثري الوجود الإنساني بأبعاد أخرى غير ذلك البعد الوحيد الذي يتمثل في علاقات التبادل السلعي.

والتخيل، بالإضافة إلى ذلك، نشاط حر لأنه لا يهتم بالمردود الذي يعود عليه من جراء نشاطه، بينما الملكات العقلية الأخرى تتحرك وفقاً لقوانين المردود، ولهذا يستخدم الإنسان حواسه وغرائزه بشكل قمعي وفقاً لهذه الغاية، حتى ولو أدى هذا إلى حذف ذاته كفردية متعينة. إن التخيل الجمالي يميل إذن إلى تحرير الواقع التاريخي، فهو في رفضه قبول التحديدات المفروضة على الحرية كأشياء نهائية، من قبل قوانين الواقع، يقوم بوظيفته النقدية بتقديم عالمه الخاص[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص ص 125-127.
(2) علاء طاهر، مرجع سابق، ص ص 70-71.
(3) رمضان بسطاويسي محمد، مرجع سابق، ص ص 25-26.

والفن بهذا المعنى هو "الأمل" الذي يمكن من خلاله المحافظة على استقلالية الفرد من طغيان عقل السلطة والهيمنة؛ الذي يطبع كل الأفراد بطابعه. والتعبير الفني والجمالي يشكل الوسيلة الأخيرة الممكنة لمقاومة الفرد وحماية وعيه من الاستلاب، إلا أن هذا التعبير ينبغي أن يكون، فنياً، متفوقاً ومتعالياً على التكنولوجيا في أعمق حالاتها هيمنة وتقدماً؛ فعبر هذا الاتجاه يمكن للفن وللعمل الفني تأدية وظيفتيهما النقدية في مجال الحدود الضيقة للواقعية المتواجدة بشكل راهن. فحتمية الحداثة في الفن هي التي تمنحه القوة والطاقة الأساسية للوقوف ضد الاستلاب ومواجهته، لأن حداثة الفن تعني بالدرجة الأولى إرادة إعادة الاكتشاف، ويسمي أدورنو هذه الإرادة بـ "قوة المقاومة الفنية"[1].

هذا هو إذن، وبإيجاز، موقف أدورنو من الحداثة في الفن. وهو موقف يمثل اتجاهاً مناهضاً للفن الذي يدعي الحداثة أو يرفعها كشعار. وهذا الاتجاه يمثله، بالإضافة إلى أدورنو، عدد كبير من النقاد وعلماء الاجتماع الأمريكيين الذين يشاطرون أدورنو رأيه، ويستحق وصفهم للفن اهتماماً خاصاً: فالفن في العالم الرأسمالي بالنسبة لعالم الاجتماع الأمريكي "دانكن" قد وقع فعلاً وبشكل حتمي تحت سلطة المصالح التجارية للاحتكارات. وقد أدى ذلك إلى تهديم طبيعته الفنية والإنسانية، وجعله يتخذ وظيفة غريبة عنه هي السيطرة على سلوك الناس. وبالنسبة للمفكر الأمريكي "ويلن" فإن معايير الاستهلاك قد حلت محل التقويمات الجمالية في المجتمع الرأسمالي، وقواعد الإنفاق أصبحت تؤثر تأثيراً كبيراً في التصورات الجمالية، فالنقدي حل محل الجمالي والثمين محل

الجميل، و"جمال النقود" (هذه الظاهرة الجمالية الكاذبة) أصبح يبدو في نظر المستهلك أمراً طبيعياً وهو يتحكم في انتقائه، بل يخلق عنده وهم المتعة الجمالية[1].

ويؤكد "وبلن" أن المستهلك يعتقد، في أغلب الحالات، أن الأشياء الثمينة جميلة، لاسيما تلك التي تتناسب والمعيار العصري "للرفاهية". وعلى عكس ذلك، ينظر إلى كل ابتعاد عن ذلك المعيار كأنما هو ابتعاد عن الحقيقة الجمالية. من الطبيعي أن موضوع الاستهلاك، في رأيه، يمكن أن يكون موضوعاً جميلاً أو يمتلك قيمة جمالية أصيلة ولكن هذا الجانب من القضية هو أقل الجوانب انعكاساً في وعي المستهلك. فهذا الأخير يتخلى بسهولة عن العمل الفني الأصيل ويهتم بالعمل غير الأصيل إذا كان يمتلك -خاصة- الرمز المعبر عن المكانة الاجتماعية[2] فالكل يعرف، مثلاً، أن المستهلك لا يكون مدفوعاً إلى شراء السيارة بتصورات معاشية أو جمالية بقدر ما هو مدفوع إليه بمعدلات المكانة الاجتماعية. وقد بيّن "فينز باكارد" في كتابه "المغريات الخفية" أن الباحثين وجدوا أن الذين يهتمون بالأوصاف الجمالية والتقنية للسيارة قلة بين السكان. فالسيارة، بالنسبة للأغلبية، شيء يحمل، بالدرجة الأولى، رمزاً تصنيفياً ذا قيمة اجتماعية، وفي هذه الحالة يكون لمكانة الإنسان الاجتماعية طراز محدد يلائمها. ويبرز بسهولة نظام المستويات الاجتماعية من خلال تصنيف سيارات "كاديلاك" و"فورد" و"ميركوري" وغيرها من "الرموز" المماثلة المعبرة عن

---

(1) ياسين ي. يا. وكراسنوف ف. م.، علم الجمال الاجتماعي - الرمزي ضمن "علم الجمال البرجوازي المعاصر"، ترجمة فؤاد المرعي، منشورات دار الفجر، حلب، ص101.

(2) المرجع نفسه، في الصفحة نفسها.

المواقع الاجتماعية[1].

هذا ويذهب "مينيرز" إلى أن الاندماج في الحياة الفنية والثقافية ليس دليلاً على حاجات الجمهور الثقافية والفنية الحقيقية، فسعي الناس، مثلاً، إلى زيارة دور الأوبرا وحضور الحفلات الموسيقية محدَّد إلى درجة كبيرة بالطقوس المتبعة في الوسط الاجتماعي. فكثير من الناس يذهب إلى دار الأوبرا لأن ذلك ما جرى التعارف عليه، وهم يتصنعون الإعجاب بما يشاهدون ويسمعون في الأوبرا فيصفقون ويهتفون قائلين لأصدقائهم: "ما أروع هذا!". إن التردد على الأماسي الموسيقية، بشهادة الناقد الأمريكي "مينيرز"، محدَّد إلى درجة كبيرة بتصورات الناس عن المكانة الاجتماعية. يقول "مينيرز": "أعرف أناساً يذهبون إلى الحفلات الموسيقية كل أسبوع ويقولون إنهم يحبون الموسيقى، ولكن الكثير منهم لا يستطيع تمييز باخ من هايدن..."[2] إن دافع التظاهر بكبر المكانة الاجتماعية يزيح عند "الأكابر" كل الدوافع الأخرى أحياناً؛ فثمن بطاقات الحفلات الموسيقية المرتفع والطقوس التي تتطلب ارتداء ملابس سهرة غالية الثمن، والفارق الكبير بين أسعار البطاقات تبعاً لاختلاف الأماكن وغيره، كل ذلك يخلق إمكانات إضافية لأولئك الذين يسعون إلى التمايز الاجتماعي. وإلى هذا الرأي يذهب عالم الحضارة الأمريكي المعروف "كربير" الذي يرى أن مستهلك الفن في المجتمع البرجوازي يسترشد بدوافع السعي إلى المكانة الاجتماعية أكثر من سعيه إلى المتعة الجمالية الحقيقية. ويعترف "توفلير" أيضاً بدور الطموح إلى المراتب الاجتماعية كدافع مهم يحدد استهلاك الفن. فهو يلاحظ، مثلاً، وجود فئات بين "مستهلكي الفن" تؤثر

(1) المرجع نفسه، ص ص 93-94.

(2) ضمن ياسين وكراسنوف، مرجع سابق، ص ص 95-96.

التصورات عن المكانة الاجتماعية و"الموضة" والتنافس على المراتب تأثيراً جدياً في سلوكها. ويلاحظ "وبلن" أن معايير الاستهلاك تقوم بالنسبة إلى قيم الثقافة الجمالية بدور مبادئ الانتقاء؛ فهي تحدد القيم التي تدخل في مجال الاستهلاك، والقيم التي لن تدخل. وعلى قيم الثقافة الجمالية في هذه الحالة أن تكتسب قيمة الرموز المعبرة عن المكانة الاجتماعية لكي تصبح موضوع طلب في المجتمع[1] وبنتيجة ذلك لا يهتم المستهلك بعالم الثقافة الفني كله، بل ينحصر اهتمامه بجانب واحد من جوانبه، فتُستثنى من مجال الاستهلاك قيم أصيلة كثيرة لم تكتسب، لهذا السبب أو ذاك، رتبة المواد المحترمة استهلاكياً[2].

هذا وليس التقدم التكنولوجي وسيادة قيم الاستهلاك وحلول معايير المكانة الاجتماعية وحدها هي التي تجعل الاتجاهات الفنية ذات حداثة زائفة، فإن كُتاباً كثيرين، درسوا وظيفة الفن، أشاروا إلى دور "الموضة" كشكل مسيطر في تحديد الذوق الجمالي وتأثيرها الجدي في مجال الفن. يلاحظ "وبلن" في هذا المجال أن قواعد الاستهلاك تتحقق من خلال متطلبات الموضة، ومنه فإن قيم الثقافة الجمالية التي تحظى بحق الوصول إلى المستهلك يجب أن تدخل في "الموضة". أما المواد التي لا تدخل في "الموضة"، أو التي تخرج من "الموضة"، فهي لا تكون موجودة عملياً بالنسبة إلى المستهلك. وبنتيجة ذلك، كما لاحظ "غ. زيميل" يمكن أن تنخرط في الاستهلاك من خلال "الموضة" منتوجات ثقافية غير جمالية وأساليب "لا معقولة" (بشعة) [3].

---

(1) المرجع نفسه، ص ص 99-101.

(2) المرجع نفسه، ص ص 101-102.

وبالإجمال، فإن لنظام الرمزية الاجتماعية، ومعايير الاستهلاك، والموضة، تأثيرها المخرب في الذوق الفني؛ فإحلال هذه المعايير محل المعايير الجمالية يؤدي إلى أن يفهم الناس من "الذوق" أمراً غير قدرة الإنسان على الحكم على القيم الجمالية في الموضوعات الثقافية، فيصبح "الذوق" قدرة الإنسان على تقبل أحدث معايير "الموضة". وليس هذا الذوق الذي يسمونه "جيداً" نتيجة لتطور الشخصية بقدر ما هو مؤشر على "حساسيتها الاجتماعية". "إن الذوق الجيد" يصبح رمزاً إلى وضع اجتماعي قادر على الاستهلاك، وتهذيبُه يهدف صراحة إلى تحقيق غاية اجتماعية تصنيفية، ووجوده أو عدم وجوده لا يتقرران عن طريق تقويم قدرات الإنسان على المحاكمة الجمالية، بل على أساس تبنيه للمعايير الجمالية المفروضة من الجماعات المسيطرة[1].

هذا والذي يمكننا أن نستنتجه في الأخير، من خلال هذا العرض لآراء العديد من المفكرين، أن عبارة "موت الفن" كشفت عن طابعها التنبؤي من خلال تطور المجتمعات الصناعية المتقدم[2] كما بينت هذه العبارة أن قضية نهاية الفن لا تتضمن، وحسب، فقدان الفن لوظيفته الخاصة في العصر الحاضر، بل تتضمن أيضاً انفصالنا عنه بشكل شبه تام؛ إذ لم يعد بوسعنا أن نحيا في الفن، وعلاقتنا به تظل علاقة خارجية[3].

هكذا إذن يبدو أن مصير الفن المعاصر هو الموت، كما توقع هيغل، وعلى عكس ما كان يأمل نيتشه وأدورنو، بعد أن جرى

(1) المرجع نفسه، ص ص 101-102.
(2) Vattimo, Op. Cit., p. 57.
(3) جان ماري شيفر، الفن في العصر الحديث، ترجمة فاطمة الجيوشي،

تفجيره خارج حدوده الشرعية التي حددتها التقاليد الفلسفية، ونفيه خارج الأماكن التقليدية التي كانت تقع ضمنها الممارسة الفنية[1] ومثل هذا الفن الذي جرت مماثلته بالسلعة[2]، واستبدلت معاييره بمعايير السوق، لن يكون مصيره الموت فقط، بل سيكون مميتاً للإنسان الذي لن يقوم إلا بدور «الحامل للميول والمعايير الاستهلاكية».

---

(1) Vattimo, Op. Cit., p. 57.

(2) Antoine Compagnon, Les cinq paradoxes de la modernité, Seuil, Paris, 1990,

3
الإستطيقا البيئية
(بين التمتع بالطبيعة والمحافظة عليها)

لا شك في أن ظاهرة الاهتمام بالبيئة والدفاع عنها كانت أهم ظاهرة في الثلاثين سنة من القرن العشرين. وبالفعل، فلقد احتفلت الإنسانية، رسميا، في 22 أفريل من سنة 1970 بـ "يوم الأرض"، وتأسست في السنة التي تلتها مباشرة (1971) جماعة "السلام الأخضر" للدفاع عن البيئة والتصدي لأعدائها، وهي جماعة جعلت من اللون الأخضر رمزا للمقاومة[1].

ولم يكن الفلاسفة بعيدين عن الأحداث التي كانت تدور حينذاك؛ فلقد سعوا هم أيضا إلى نقل مشكلات البيئة إلى الفلسفة، وجعلوا تلك المشكلات في قلب اهتماماتهم. وقد تسبب النقاش الفلسفي حول البيئة في انقلاب فلسفي كبير، وثورة كوبرنيكية من نوع جديد: لم يعد الإنسان هو المركز بل الطبيعة والحياة[2] وبعبارة أخرى؛ تخلى الفلاسفة عن التمركز حول الإنسان؛ الذي هيمن على الفكر الغربي لفترة طويلة، وتجندوا للدفاع عن البيئة. وقد قاد هذا الانقلاب في الفلسفة جماعة من المفكرين يمكن أن نذكر منهم "لوك فيري" Luc Ferry، صاحب كتاب "النظام البيئي الجديد" Le nouvel ordre écologique، و"هانز جوناس" H. Jonas،

(1) Nathalie Blanc, Ethique et esthétique de l'environnement www.espacestemps.net/document2332.html. (15.02.2008)

(2) جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات

صاحب كتاب "مبدأ المسؤولية" Le principe de responsabilité، و"ميشال سار" M. Serres، صاحب كتاب "العقد الطبيعي" Le contrat naturel.

لقد اعترف هؤلاء الفلاسفة بوجود "حقوق" للطبيعة، وبالتالي طالبوا بتأسيس علاقة احترام متبادل بين البشر وبقية الكائنات الطبيعية، وبألا تعامل الطبيعة معاملة سيئة، وفوق ذلك طالبوا بـ "عقد طبيعي" بين الطبيعة وبالإنسان، بعد أن كان العقد الوحيد الجدير بالاحترام هو "العقد الاجتماعي" الذي يربط بين البشر فقط.

وهكذا أصبحت "البيئة" أو "الطبيعة" أو "الأرض"، وكلها مترادفات، بفضل جهود هؤلاء الفلاسفة وغيرهم، "موضوع حق"، أو "موضوعا للأخلاق"، فنشأ ما يسمى "إطيقا البيئة" أو "الأخلاق البيئية" L'Ethique de l'environnement؛ وهي أخلاق موضوعها "سلوك البشر تجاه الطبيعة"، وغايتها المحافظة على البيئة ورعايتها.

ومن هذا الحافز الأخلاقي الذي حرك الفلاسفة للمحافظة على البيئة، والذي أثرى الأخلاق بمبحث جديد، نشأ حافز إضافي آخر حرك بعض الفلاسفة وعلماء الجمال الذين وسعوا مجال الاهتمام بالطبيعة إلى خصائصها الجمالية، وأسسوا ما يسمى "استطيقا البيئة" L'Esthétique de l'environnement، التي ظهرت منذ حوالي ثلاثين سنة فقط. ويعود الفضل في ظهورها إلى جماعة من المفكرين يمكن أن نذكر منهم "آلن كارلسون" A. Carlson الذي ألف أول بحث في هذا التخصص سنة 1976 وكان عنوانه "Environmental Aesthetics and the Dilemma of Aesthetic Education"،

و"مارتن سيل" Martin Seel صاحب البحث المهم "Aesthetic arguments in the Ethics of Nature" الذي نُشر سنة 1992، و"ناتالي بلون" N. Blanc صاحبة الدراسة القيمة "Ethique et Esthétique de l'environnement"، وغيرهم من المفكرين والباحثين.

ونظرا إلى صلة هذه الاستطيقا بالطبيعة، واهتمامها بالجمال الطبيعي فقد سميت، أيضا، "الاستطيقا الخضراء"، وبالفرنسية سميت "L'Esthétique verte".

ويمكن القول أن الاستطيقا الفلسفية، بظهور الاستطيقا الخضراء، قد توسع مجالها بعد أن كان ضيقا جدا. وبالفعل، فلقد وضعت الاستطيقا - خصوصا الحديثة - حدودا ضيقة لنفسها، وتركت خارج نطاق صلاحيتها جزءا كبيرا من المضمار الفني، حين صرفت اهتمامها عن الطبيعة ووجهته نحو الفنان وأعماله الفنية، أو نحو ميوله المعروضة في صالات العرض الفني. وبذلك فقدت الاستطيقا صلتها بالحياة، كما يقول "شارل لالو"، واكتفت بالتفرج. وهو ما يذكرنا بشوبنهاور الذي حدد وظيفة الاستطيقا في الهروب من الحياة والاستغراق في التأمل، كما يذكرنا بهيغل الذي حصر موضوع الاستطيقا في الجمال الفني فقط دون الجمال الطبيعي، والذي قال مبررا اختياره: "إن كل ما يأتي من الروح أسمى مما هو موجود في الطبيعة. وأردأ فكرة تخترق فكر إنسان أفضل وأرفع من أعظم إنتاج للطبيعة"[1] هذا، ولم يكتف بعض الفلاسفة بتضييق مجال الاستطيقا فقط، حين استبعدوا الجمال

(1) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ص 6.

الطبيعي من اهتمامهم، بل قاموا، فوق ذلك، بإدانة الطبيعة نفسها التي بدت لهم قبيحة وعديمة الجمال.

وكان من الطبيعي أن تجد الاستطيقا نفسها بدون فاعلية، بعد أن قامت بقطع صلتها بالطبيعة والانفصال عن الحياة الفعلية. ولم تستعد هذه الفاعلية إلا عندما استجابت، بدفع من "الأخلاق البيئية"، لنداء الطبيعة والحياة، ووسعت مجال اهتمامها إلى مواضيع ليست من إنتاج الفن الإنساني، وانتقلت بالنقاش من مجال التأمل النظري إلى مجال الممارسة.

هذه هي إذن الظروف التي نشأت فيها الاستطيقا البيئية؛ وهي ظروف يتبين لنا منها أن هذه الاستطيقا نشأت كاستمرار أو إتمام لما بدأته اتيقا البيئة. أو بعبارات أخرى؛ جاء الاهتمام بالخصائص الجمالية للبيئة الطبيعية ليضاف إلى خصائصها الأخلاقية.

هذا، ولعل أهم مشكلة شغلت اهتمام الاستطيقا البيئية هي: لماذا يثير الجمال الطبيعي اهتمامنا؟ وهل الاعتبارات الجمالية هي الاعتبارات الوحيدة التي تدفعنا إلى تقدير الجمال الطبيعي، وتوجب المحافظة عليه؟ أم هناك اعتبارات أخرى هي التي تدفعنا إلى ذلك؟

لقد تبنت الاستطيقا الفلسفية، في أغلب مراحلها، الرأي القائل بأن الاهتمام بالجميل هو دلالة على طبع خيّر؛ أي أن الأخلاق هي التي تدفعنا إلى تقدير الجمال الطبيعي. وقد ادعى أصحاب هذا الرأي أن الاهتمام المباشر بجمال الطبيعة هو دائما بمثابة علامة على وجود نفس خيّرة، أو هو، على الأقل، دلالة على استعداد أخلاقي خيّر؛ أي أن الاهتمام بالجميل في الطبيعة ليس عاما، وإنما يخص فقط أولئك الذين تدربوا على الخير، أو الذين لهم استعداد لتلقيه، وادعوا، من جهة أخرى، أن الطبيعة

تتحدث إلينا بلغة أخلاقية عبر أشكالها الجميلة؛ أي بلغة مجازية أو مشفّرة[1] ومعنى هذا أن الجمال الطبيعي يحمل معنى أخلاقيا، وهو معنى لا يتوصل إليه إلا الأخيار.

وفي تصور بعض المفكرين المعاصرين، فإنه حتى لو سلمنا بأن استحساننا لبيئة جميلة أو لموقع طبيعي جميل ينبع من الخصائص الجمالية لذلك الموقع، أو من اللذة التي نشعر بها أمامه، فإن ذلك يظل غير كاف؛ لأنه يتوجب علينا بعد ذلك المحافظة عليه لا الاكتفاء بالتفرج والتمتع بتأمله، وتلك هي وظيفة الأخلاق. ومن اللازم هنا الإشارة إلى أن المقصود بالأخلاق هو "الأخلاق الاجتماعية" أو "أخلاق الجماعة". فالناس لا يتحركون لإصلاح موقع متردٍ أو إزالة موقع ملوث إلا إذا كانوا متفقين، مسبقا، أن التلوث هو شيء مرذول أخلاقيا"[2].

إن هذا الرأي الذي يرى أن الاستحسان الجمالي يستند إلى اعتبارات أخلاقية يمكن مخالفته، وإن كان على حق؛ ذلك أن الذين يستندون إلى التجربة يرون أن مهرة الذوق، أو أصحاب الأذواق الرفيعة، هم، عادة، أناس لا أخلاقيون مستسلمون للشهوات المفسدة[3] فالتسليم بهذا الرأي إذن يجعل استحساننا الجمالي للبيئة الطبيعية بدون معنى أو قيمة حتى لو امتلكنا أرقى تربية جمالية في هذا المجال. أما توقف المتعة الجمالية نحو منظر طبيعي على الاتفاق الأخلاقي للجماعة فإنه يمكن بطلانه؛ ذلك أنه

(1) إمانويل كنت، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، الفقرة 42.

(2) Frédéric Abraham, La valeur esthétique de l'environnement chez Martin Seel. www.fabula.org/actualités/article20797.php (15.02.2008).

(3) إمانويل كنت، مرجع سابق، الفقرة 42.

يمكن أن تدفع أمور هي باتفاق الجميع قبيحة أو منفرة مثل العواصف، والأمراض والحروب إلى ارتياح جمالي عندما تمثل أو تصور على نحو جميل جدا[1].

وبعيدا عن هذا الرأي الذي يدّعي أن اهتمامنا بجمال البيئة الطبيعية يرتكز على اعتبارات أخلاقية، يقف فريق آخر من المفكرين يرى أن اعتبارات ذات طبيعة ذرائعية هي التي تدفعنا إلى الاهتمام بجمال الطبيعة البيئية، وتحرك فينا الرغبة في تزيين المحيط.

ويُبرز كانط هذه الطبيعة الذرائعية التي تحرك فينا الاهتمام بالجمال الطبيعي بمثال يقول فيه: "إن إنسانا تُرك لوحده على جزيرة قافرة لم يتزين ولن يزين كوخه، كما أنه لن يبحث عن الورود، وبعيدا عن ذلك كثيرا، لن يغرسها ليتزين بها؛ بل إنه لن يعي أنه عليه أن يكون أيضا إنسانا راقيا وفق [مطلب] نوعه، إلا في مجتمع (أي في بداية عملية التمدن)، وهذا يرجع إلى أننا نقدر إنسانا حينما نجد عنده الميل نحو إبلاغ الآخرين بلذته ويكون بارعا في ذلك، وحينما لا يسعده شيء إلا إذا كان لا يستطيع الشعور برضا بعينه إلا بمشاركة الآخرين"[2] إن معنى هذا المثال أن الجمال الطبيعي لا يثير اهتمامنا إلا داخل المجتمع، ولا يجلب أية متعة خارج المجتمع. وهو لا يكون ذا أهمية في المجتمع إلا إذا ارتبطت به منفعة كبيرة؛ منفعة تتمثل في تبليغ الإنسان لشعوره إلى الآخرين، وترتبط بشكل غير مباشر بالجميل. وهكذا فإن فنون تزيين المحيط هي بمثابة وسيلة نقل لمشاعرنا إلى الآخرين.

هذا، وكلما زادت عملية التمدن، أو التحضر، كلما زادت معها متعة نقل الإنسان لمشاعره إلى الآخرين، وزادت منفعتها، أو

(1) المرجع نفسه، الفقرة 48.

(2) المرجع نفسه، الفقرة 41.

أهميتها في المجتمع، حتى إذا بلغت عملية التحضر أوج التطور، أصبحت ميولنا إلى التـزيين شغلنا الشاغل، وأصبحت قيمة إحساساتنا لا تقاس إلا بقدر ما هي مؤهلة لأن تُبلّغ للجميع[1].

إن هذه الأطروحة التي يقدمها كانط يمكن مخالفتها هي الأخرى؛ فهذه الأطروحة التي تجعل التمدن شرطا ضروريا لتقدير الجمال الطبيعي تعني، من الناحية التاريخية، أنه كان يستحيل على البشر، قبل تمدنهم، التوصل إلى تقدير جمالي لبيئتهم الطبيعية. وهو ما يمكن دحضه بالرجوع إلى "روسو" Rousseauالذي برهن على أن اهتمام الإنسان بجمال الطبيعة ظهر في المجتمعات البدائية، وأن التمدن هو الذي حرم الإنسان من التمتع بحلاوة الطبيعة[2].

وغير بعيد عن كانط، الذي ذهب إلى اعتبار التمدن شرطا ضروريا للتقدير الجمالي للطبيعة، يقف "آلن كارلسون" الذي يعتقد أن تقدير الجمال الطبيعي واستحسانه يتطلب بعض المعارف العلمية؛ لأننا عندما ننتقل إلى استطيقا الطبيعة البيئية فإننا لا نعود نتعامل مع مواضيع فنية أو مواضيع ينتجها فنان، بل نتعامل مع مواضيع بيولوجية أو جيولوجية إن صح التعبير. وهذه المواضيع، لكي تكون موضع استحسان أو تقدير استطيقي، يجب أن تُعرف أولا، معرفة موضوعية. وهذه المعرفة ستزودنا بها العلوم الطبيعية التي ستخبرنا عن طبيعة الموضوع، وطريقة إنتاجه، وكيفية تطوره... الخ[3].

---

(1) المرجع نفسه، في الفقرة نفسها.

(2) جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، سلسلة الأنيس، موفم للنشر، الجزائر، 1999، في أماكن عدة.

(3) Denis Dumas, l'esthétique environnementale d'Allen Carlson, cognitisme et appréciation esthétique de la nature.
www.uqtr.uquebec.cq/AE/vol-6/Carlson/dumas.html(15.02.2008)

ولكن كيف ننتقل من المعرفة العلمية بالموضوع الطبيعي إلى التقدير الاستطيقي والحكم الجمالي عليه؟ إن الإجابة، في نظر كارلسون، بسيطة جدا: المعرفة العلمية هي، في حد ذاتها، ممتعة استطيقيا[1].

هكذا فإن التقدير الاستطيقي للبيئة الطبيعية سيتوقف على المعارف التي تزودنا بها العلوم الطبيعية، والذات التي تمتلك تلك المعارف سيكون كل ما في الطبيعة جميلا في نظرها، وسيكون حكمها الجمالي حكما صادقا كونيا؛ لأنه سيرتكز على معارف علمية، أو على معرفة موضوعية. كما أن مبررات احترامنا للطبيعة سوف لن تكون أخلاقية أو اجتماعية وإنما ستكون علمية.

وبالإجمال، سيدور اهتمامنا الجمالي وتقديرنا للطبيعة حول الخصائص والصفات الملازمة للموضوع الطبيعي؛ أي خصائص الموضوع المستقلة عن الذات. ما يعني استبعاد استطيقا كانط، ومعها كل الجماليات الذاتية[2].

إن هذه الأطروحة التي يقدمها لنا "آلن كارلسون" يمكن مخالفتها، هي أيضا، بنفس المبررات التي خالفنا بها أطروحة كانط السابقة. فهذه الأطروحة التي تجعل من المعرفة العلمية شرطا ضروريا للتقدير الجمالي للمواضيع الطبيعية تؤدي بنا إلى الاعتقاد بأنه كان يستحيل على البشر التوصل إلى تقدير جمالي حقيقي للبيئة الطبيعية قبل حلول العلم الحديث، بينما يخبرنا روسو، كما سبق وذكرنا، أن التقدير الجمالي للطبيعة سابق على مرحلة العلم والتمدن.

(1) Ibidem.

ومع ذلك فإن نظرية كارلسون يمكن قبولها، من ناحية أخرى، لأن المعرفة العلمية تزودنا، من جهة، بأطر ملائمة لشرح الظواهر الطبيعية، وهي، من جهة أخرى، تعتبر بمثابة حافز مهم للمحافظة على البيئة الطبيعية[1].

وبعيدا عن الأطروحات السابقة يقف "مارتن سيل" الذي يرفض المبررات السابقة، التي من أجلها نقدر المحيط الطبيعي ونحافظ عليه. فهو يرفض، مثلا، أطروحة "لوك فيري" التي تردّ الاستطيقا إلى الأخلاق، ويرى، على العكس من ذلك، أنه من المستحيل أن يحمل الجمال الطبيعي معنى أخلاقيا، أو يشير إليه.

وهو يميز بين ثلاثة مواقف نتخذها نحو الطبيعة: أولها الموقف العلمي أو الإيكولوجي؛ الذي ينظر إلى الطبيعة كمكان للحياة؛ أي كشرط فيزيقي وبيولوجي لوجودنا. وهذا الموقف هو الذي يجعلنا نفهم المخاوف المشروعة تجاه ظاهرة التلوث أو ظاهرة الاحتباس الحراري مثلا، ويجعلنا ننظر إلى هذه الظواهر كعوامل مهددة لحياتنا ووجودنا. وثاني هذه المواقف هو الموقف الاقتصادي أو البراغماتي؛ الذي ينظر إلى الطبيعة كمصدر يلبي حاجاتنا. أما ثالث هذه المواقف فهو الموقف الاستطيقي؛ وهو موقف مستقل عن الموقفين السابقين، وينظر إلى الطبيعة كموضوع للتأمل، وبمعزل عن فائدتها الاقتصادية وأهميتها البيولوجية والحيوية[2].

إن موقفنا من الطبيعة، في هذا المنظور الاستطيقي الذي يتبناه سيل، لا تتحكم فيه تطلعاتنا ومطامعنا العلمية والبراغماتية، بل

---

(1) Ibidem.

(2) Frédéric Abraham, Op. cit.

يتحكم فيه مظهر الطبيعة كما يبدو للمتأمل فيه، وهذا المظهر هو وحده الذي له أهمية أو يمتلك معنى. ومعنى ذلك أن التقدير الجمالي للبيئة الطبيعية هو بمثابة تجربة حرة أو متحررة من كل قصد أو مرمى نفعي، أو هو بمثابة ممارسة المتأمل لحريته من خلال فعل التأمل في الطبيعة. وهذه التجربة، أي الحرية، لن تكون ممكنة إلا إذا كانت الطبيعة نفسها حرة، وغير محددة، فينصرف إليها التأمل. ولما كانت الطبيعة الحرة تمنح للمتأمل فرصة لممارسة حريته فإن ذلك يدفعه إلى المحافظة عليها لأنه بذلك يحافظ على حريته[1].

هذه هي إذن وجهات النظر المختلفة حول المبررات والأسباب التي تدفعنا إلى الاهتمام بجمال الطبيعة البيئية، والمحافظة عليها. فما الذي يتبين لنا منها في الأخير؟

يتبين لنا أن الاعتبارات الجمالية ليست هي الاعتبارات الوحيدة التي تدفعنا إلى تقدير جمال الطبيعة البيئية، والمحافظة عليها؛ فهنالك، أيضا، اعتبارات أخلاقية، وعلمية، وذرائعية. وهي اعتبارات تدل على أن التقدير الجمالي لوحده غير كاف لأداء واجب المحافظة على الطبيعة، على الرغم من أنه قادر على تذكيرنا بذلك. كما يتبين لنا أن الإنسان لا يزال هو صاحب الامتياز في هذه الاستطيقا وليس الطبيعة؛ فقضية الدفاع عن الطبيعة والمحافظة عليها هي قضية ترتبط، أولا وأخيرا، بمصلحة الإنسان والمحافظة على وجوده.

4
فلسفة المواطنة
(بين الولاء للوطن والانتماء للإنسانية)

إن فلسفة المواطنة هي الفلسفة التي تدور حول المواطن. ومن الناحية الأصلية المواطن هو الإنسان. فالإنسان هو محور هذه الفلسفة التي يعتنقها الشرق والغرب، وحقوقه هي مبدأ هذه الفلسفة التي أصبحت واحدة في كل أرجاء الأرض، حتى أنه يمكن أن نسمي عصرنا "عصر المواطنة". وبالفعل، فإن باب المواطنة هو أول الأبواب في أغلب الدساتير المعاصرة، والدستور الذي لا يحتوي على حقوق المواطنة يعتبر، في عصرنا، هيكلا فارغا.

إن المواطن الذي هو أساس فلسفة المواطنة أو موضوعها، هو: "الإنسان الذي يستقر في بقعة أرض معينة وينتسب إليها. فالحقيقة الأولى للمواطن تظهر في شكل علاقة بأرض معينة، تتميز كعلاقة ثنائية بالاستمرارية والديناميكية. والاستمرار في سكن بقعة أرض معينة ينطوي على ارتباط بهذه البقعة المعينة في الأرض، وعلى حماية المصالح المادية والمعنوية التي تنشأ من التفاعل معها"[1].

إن المواطن يدل على ذلك الذي ينتسب إلى بقعة أرض معينة ويتفاعل معها ومع بقية الساكنين فيها. والاصطلاح المناسب لبقعة الأرض تلك، هو الوطن. فالوطن هو سكنى المواطن أو المُساكن،

---
(1) ناصيف نصار، في التربية والسياسة "متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا؟"، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص 15.

ومكان استقراره. وهو يشتمل على مستويات، من المنزل إلى الناحية إلى العشيرة إلى المدينة إلى الدولة. وقد يقوى شعور الفرد اتجاه أحد هذه المستويات فيتفاعل معه، ولا يتفاعل مع بقية المستويات الأخرى أو مجالات الانتماء الأخرى، ولهذا السبب نجد أن الولاء لدى بعض الأفراد يكون للطائفة ولا يكون للدولة، ويكون للأسرة ولا يكون للطائفة.

وبالفعل، فنحن نجد مثلا أن وطن الإنسان، بالنسبة إلى الفلاسفة الوجوديين، ليس هو الدولة بل هو المكان الذي بوسع الإنسان أن يجد فيه راحته وعالمه في الوقت نفسه. وبهذه الطريقة فإن وطن الإنسان هو بيته وأسرته. وهكذا نجد الوجودية تتغنى بمقولة جديدة لا للوطن فحسب، بل للوجود بأجمعه، إنها مقولة "البيت". يقول بولنوف Bollnow – مثلا – إنه يجب على الإنسان قبل كل شيء، إذا رغب في خلاصه، أن يشغل في هذا العالم المقلقل موقعا ثابتا، أن يتشبث به بكل أظافره، ويدافع عن نفسه بعنفوان ضد القوى الفوضوية التي تهدده. وهذا الموقع هو "بيته". إن الإنسان "كائن يبني بيته"، وهو خارج بيته لا يعرف راحة أو هناءة أو ماهيته الإنسانية الخاصة، ذلك أن البيت هو الشكل الذي يحدد الإنسان فيه، محتميا بجدران وسقف، مكانه الحيوي الخاص ويحمي حياته ضد العالم الخارجي الغريب عنه. وهكذا فإن الوطن مضمون لكل إنسان يملك بيته ويحصل على الراحة بين جدرانه، وحين يصنع الإنسان مسكنه يكف عن كونه تائها أبديا، ويحصل على حقوق المواطنة[1].

(1) أنظر: ستيبان أودويف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق- بيروت، 1983، ص ص 384-385.

ولعل هذا ما قصده هيغل أيضا حينما أشار إلى أن البيت أو الأسرة هي المؤسسة التي يشارك فيها الطفل النامي في المواطنة، أو المنطقة الرئيسية التي يتعلم فيها الفرد فن المواطنة، وتزدهر بداخلها شخصية المواطن وتتشكل[1].

إن هذه النظرة التي تحصر مفهوم الوطن في البيت هي، بدون شك، نظرة ضيقة؛ فهي تنطلق من الدعوة التي ترى أن الخوف هو قدر الإنسان المحتوم، ومن رد الفعل الانفعالي للفرد الذي يرى في الخارج العالم الخطير والغريب، وفي الداخل الراحة والأمان.

وعلى النقيض من هذه النظرة الضيقة، تتسع النظرة لدى أصحاب "المواطنة العالمية" ليشمل الوطن لديهم أرض الله الواسعة. والمواطن، لديهم، ليس هو الذي ينتسب إلى بقعة أرض معينة بل هو الذي ينتمي إلى الأرض كلها. الوطن بالنسبة لهؤلاء ليس تلك القطعة من الكرة الأرضية التي تخص جماعة دون غيرها، بل هو يشمل كل كوكبنا؛ لأن البشر مندمجون في مصير واحد، ومصلحتهم واحدة.

ونحن نجد الدعوة إلى هذا الوطن العالمي في المبادئ المثالية الرواقية من جهة، وفي القانون الروماني من جهة أخرى؛ أو بعبارات أكثر دقة، في فترة الزمن التي تقع ما بين أرسطو وأيام شيشرون.

ففي بداية تلك الفترة، وهي فترة الظروف التاريخية الجديدة التي أوجدتها الهيمنة المقدونية، بقيت أثينا هي مركز الفلسفة؛ لكن ليس بين الفلاسفة الجدد أثيني واحد ولا حتى إغريقي واحد من

(1) أنظر هيغل، أصول فلسفة الحق، المجلد الثاني.

البر اليوناني؛ فجميع الرواقيين المعروفين بهذا الاسم في القرن الثالث كانوا من الأغراب والدخلاء وقد قدموا من الأمصار الواقعة في أطراف الحضارة اليونانية وعند تخومها، وهي أمصار غير معنية بالتراث المدني المتمحور حول فكرة وحدة اليونان الكبرى، ولم يكن لها بخلاف مدن البر اليوناني تقاليد عريقة من الاستقلال القومي، وكان سكانها على استعداد دائم للرحيل، لدواعي التجارة، إلى أنأى الأصقاع.[1] لقد كان المجتمع الذي ظهر فيه الرواقيون مجتمعا حديثا. فقد اشتمل على أرجاء ربطت بينها، على بعدها، التجارة والمواصلات، فتضاءلت فيه لذلك قيمة الفوارق المحلية. وكان ينظر إلى انهيار فكرة "المدينة - الدولة" أمرا مفروغا منه. وكان هذا العالم مقتنعا بعدم إمكانية الانطواء على النفس - وهي الإمكانية التي بشرت بها المدينة الدولة- وبالتالي بعدم الفائدة العملية في حصر الوطن في المدينة، وحق المواطنة في أولئك الذين يشاركون في الحكم[2].

ومن الواضح إذا أن هذا العلو فوق الحدود الاجتماعية أو الوطنية الضيقة هو الذي شكل مذهب الرواقيين في المواطنة العالمية. لقد كان من الطبيعي، في نظر الرواقية، أن يكون الإنسان موجودا اجتماعيا. وأن يعيش في مجتمع ذلك هو ما يمليه عليه العقل. غير أن العقل هو الطبيعة الماهوية المشتركة بين كل البشر؛ ومن هنا فليس ثمة سوى قانون واحد هو القانون الطبيعي، ووطن واحد لكل الناس، والرجل الحكيم هو مواطن لا في هذه الدولة أو

(1) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 37.

(2) ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي: القانون الطبيعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص 36.

تلك، وإنما هو مواطن في العالم[1].

وهكذا هنالك مجتمع عالمي من أعضائه الناس جميعا، سادة وعبيد، ودستوره العقل الصحيح. والعقل الصحيح هو قانون الطبيعة، قانون الله، مقياس ما هو عدل وحق أينما كان، غير متغير، مقيد لجميع الناس، حكاما كانوا أو محكومين.

ثم امتزجت تلك الفلسفة الرواقية ومبادؤها - وعلى رأسها مبدأ المساواة - بالقانون الروماني، ومن التعاون بين القانون الروماني والتعاليم الرواقية ظهرت نظرية الوطن الشامل، وأصبح القانون الطبيعي الشامل والمواطنة الشاملة من مظاهر الواقع العملي. فقبل هذا التعاون والامتزاج كان القانون الروماني قانون مدينة - دولة ملكية، ينطبق على عدد محدود جدا من المواطنين. وبفضل اتساع سلطة روما السياسية تكاثر عدد سكانها من غير الرومانيين بالولادة، السكان الذين حكمت عليهم ضرورة الحال بالتعاطي فيما بينهم، وفيما بينهم وبين الرومان الأقحاح. وسرعان ما تنبه الرومانيون لذلك فشرعوا مجموعة من المبادئ والقوانين التي تستند إليها اليوم القوانين الأوربية، وأعطى القانونيون الرومان لهذه القوانين اسم "القانون المشترك لجميع الشعوب"[2]؛ وهو قانون كانت جذوره هي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للعصر، وكانت أسسه الفلسفية مبادئ قانون الرواقيين الطبيعي.

لقد أصبحت المواطنة العالمية شبه واقع ملموس عندما أصبح الأسيوي والإفريقي والأوربي مواطنين فعليين في نظام الإمبراطورية

(1) فرديرك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 534.

(2) ملحم قربان، مرجع سابق، ص 33.

الرومانية. ولكن على الرغم من القول بالمساواة وبشمولية القانون، وعالمية المواطنة، بقي القول بأن إرادة الأمير تخلق القوانين وتمحوها[1].

وهكذا فإن فلسفة الرواقيين بمساعدة القانون الروماني هي التي أثرت على فلاسفة أوربا في العصر الحديث، وحددت تصورهم لعالمية المواطنة. ونحن إذا نظرنا إلى هذه العالمية نجد أن الهدف منها، على الرغم من أن الأمر يتعلق هنا بالإنسانية، هو الإطاحة بالحواجز القومية، وخلق نظام يدفع الشعوب إلى الانتظام والانخراط في سبيل المثل العليا للحضارة الغربية.

هذا، وعلى الرغم من أن المواطن يدل، كما رأينا، على ذلك الذي يرتبط ببقعة أرض، صغرت تلك البقعة أم كبرت، فإن العديد من المفكرين، وفي مختلف العصور، ذهبوا إلى أن الوطن لا يتم في العالم الجغرافي وإنما في العالم الثقافي؛ الذي هو أكثر العوالم أو الأوطان جمالا. فلقد كان أغلب فلاسفة أوربا يجهرون بولائهم لأثينا بلد الإغريق القدامى. وكان هيغل من بينهم يدعو إلى ضرورة اغتراب الروح ودخوله عالماً قصياً ليصل إلى ذاته، وهذا العالم ليس إلا عالم اليونان القدامى؛ وهو العالم الذي يجب، في نظره، أن يكون مسكن الأوربي الحديث الذي يجب عليه أن يهب نفسه للقدامى[2] وهو في هذا الانفصال يشبه نيتشه الذي راح يطالب بالانفصال عن وطنه؛ وطن ألمانيا البسماركية، وراح يبحث له عن وطن آخر؛ هو وطن اليونان القدامى؛ وطن الفلاسفة المأساويين

(1) المرجع نفسه، ص 35.
(2) أنظر الخطب الخمس التي ألقاها هيغل بين 1809-1815 عندما كان مديرا لمدرسة نورنبرغ.

السابقين على سقراط، العزيزين على قلبه؛ وهو وطن كان أفلاطون يزدريه بسبب التهمة التي ألصقها مواطنوه بأستاذه سقراط، وإعدامهم له؛ إذ لم يكن ينفذ حكم الإعدام في سقراط حتى هجر أفلاطون وطنه أثينا، وطاف في رحلات كثيرة، كان نتيجتها فشل أحلامه الفلسفية. فعاد ثانية إلى أثينا، بعد أن جازف بنفسه، وشرع يبحث عن وطن جديد له في خياله، فاخترع مدينة "القوانين"؛ وهي المدينة التي سعى أفلاطون بالاشتراك مع ديون إلى تحقيقها في سراقوسة.

وهكذا فإن الأمثلة السابقة تدل على أن الحقيقة الأولى للمواطن؛ أي وطنه، هي أصعب مما نتصور، فليس الوطن مجرد مكان للتواجد أو الاستقرار، بل مكان للتفاعل. والمواطنة ليست مجرد مشاركة في الوطن بل إحساس بالانتماء؛ فبدون هذا الإحساس قد يغترب المواطن في وطنه، ولا تتحقق المواطنة إلا بمعزل عن الوطن.

القسم الثاني

1

جنيالوجيا الكوني

(فريدريك نيتشه)

يعود الحديث، اليوم، عن "الكوني" l'universel مقترنا بالحديث عن مصير الإنسان. وهذه العودة تبدو غريبة وتستحق التوقف عندها؛ وذلك لسببين. السبب الأول: أن الحديث عن الكوني قد أغلق بابه في العصور الوسطى، بعد المخاصمة المشهورة حول قضية "الكليات" les Universaux، والسبب الثاني: أننا اليوم نعيش في "ما بعد حداثة" أصبحت فيها النسبية هي القيمة السائدة والمهيمنة[1].

وبالتالي، فإن أي حديث عن الكوني يعتبر حديثا تجاوزه الزمن. فلماذا نعود إذن إلى الكوني؟ ولماذا نعيد فتح بابه؟

إننا نستأنف الحديث عن الكوني؛ لأنه عاد ليطل علينا من خلال "العولمة"، أو "التوجه نحو العالمية"، وهو توجه بدأ الناس يستشعرون خطره. فخلافاً للكوني القديم؛ الذي حقق نجاحاً خلال عقود متتالية، أخذ الكوني الجديد طابعاً سلبياً نتيجة لانزلاقات العولمة والعالمية.

لكن التشخيص الجنيالوجي لفكرة "الكوني" ومفهومه الذي قام به الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه F. Nietzsche (1844-1900) جعله يدعي أن الكوني كان سلبياً منذ البداية. فهل كان الكوني، خلال مسيرته الطويلة، فعلاً وكما يدعي نيتشه، سلبياً؟ وما

(1) Nayla Farouki, Ce qu'il y a d'universel dans les sciences. www.irevue.inist.fr/bitstream.(16.12.2008)

هو هذا المنهج الجنيالوجي méthode généalogique الذي شخص به نيتشه أعراض الكوني السلبية؟

تخبرنا الجنيالوجيا أن ما من حدث، أو ظاهرة، أو كلمة، أو فكرة إلا وله معانٍ مختلفة.

فهذا الشيء هو كذا حينا، وكذا أحيانا أخرى، ولهذا فله من المعاني بقدر ما توجد قوى قادرة على الاستيلاء عليه. ولذلك كان نيتشه يقول أن ما يهمنا ليس معرفة الأشياء ولكن معرفة الكيفية التي تسمى بها.

إن الجنيالوجيا تجعلنا نصغي إلى اللغة محاولين أن نعثر من وراء الكلمات على حديث أكثر أهمية، حديث الإرادة التي تتخفى وراء الكلمات، أو حديث القوى الفاعلة التي تتقنع وراء المعنى الظاهر للكلمات. ولهذا فإننا نجد في الجنيالوجيا نوعاً جديداً من الفيلولوجيا، أو فقه اللغة، لا يهتم بما تقوله الكلمات، وإنما يهتم بمن يمتلك سلطة الكلام، وبالقوى التي تتصارع في اللغة، ومن خلالها؛ أي القوى التي تمتلك سلطة التأويل[1] وهذه الفيلولوجيا تضع أمامها أسئلة جوهرية جديدة، تطرح لأول مرة، وبصورة جريئة: من يستخدم الكلمة؟ وعلى من يطبقها؟ وماذا ينوي من وراء ذلك؟ وماذا يريد وهو يقول تلك الكلمة؟

ومن إجابته على هذه الأسئلة يتوصل صاحب هذه الأسئلة، أو الجنيالوجي، إلى أن اللغة لم تكن أبداً أمراً طبيعياً، وإلى أنها خضعت للتحريف من مختلف الإرادات، وإلى أن أصلها نفسه كان بمثابة فعل من أفعال السلطة. وهذا يعني أن العلاقة التي تقوم في

(1) Jean-Michel Rey, l'Enjeu des signes «Lecture de Nietzsche» ed. Seuil; Paris, 1971, P 175.

عملية التأويل علاقة عنف لا علاقة توضيح وكشف[1] كما يعني أن اللغة ليست وسيلة للمعرفة، ولكنها أداة في خدمة أمر؛ أي في خدمة سلطة[2].

وهكذا فإن الجنيالوجي لا يتوقف في بحثه عند دراسة أصل الكلمات، ومسارها التاريخي؛ أي الرحم الذي نشأت فيه، بل هو يحاول أن يكشف عن النوازع الحيوية التي تقف وراءها. ولكن ما عساه أن يستفيد صاحب المنهج الجنيالوجي؟

يدعي الجنيالوجي أن الأشياء الخيّرة، والقيّمة، والمحترمة متصلة، ومربوطة، ومنسوجة على نحو خفي بالأشياء التي تبدو مضادة لها؛ بل يدعي أن الأشياء الخيرة هي ذاتها الأشياء المضادة[3] وعلى ذلك، فإن الطيبة -مثلاً- ليست إلا العجز الذي لا يلجأ إلى الاقتصاص، والصبر ليس إلا جبنا ومسالمة من الكائن الضعيف، والصفح عن الإساءة ليس إلا عجزا عن الانتقام[4]، والحقيقة ليست إلا خطأً حيوياً، والمعرفة ليست إلا نزوعاً إلى السيطرة. وهذا يعني، بالإجمال ووفقاً للجنيالوجي، أننا إذا نظرنا إلى شيء ما، أو ظاهرة ما، فإنه يجب علينا البحث عن القوى التي تستولي عليها، والإرادة التي تمتلكها والتي تعبر عن نفسها فيها، وتتخفى فيها في الوقت نفسه.

---

(1) ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988، ص 39.

(2) Henri Lefebvre, Hegel, Marx, Nietzsche, ou le royaume des ombres, Casterman, 1975, P 174.

(3) F. Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, trad. Geneviève Bianquis, U.G.E, Paris, 1988, 2.

(4) F. Nietzsche, La généalogie de la morale, trad. Isabelle Hildenbrand, et Jean Gratien. Coll. «folio/essais», Gallimard, Paris, 1988, 14.

إن المساجلات التي يباشرها نيتشه ضد فكرة "الكوني" هي مساجلات يباشرها انطلاقاً من الجنيالوجيا ومن أسئلتها. وهكذا فهو يطرح الأسئلة التالية: من يستخدم كلمة "الكوني"؟ وماذا ينوي من وراء ذلك؟

يعتقد نيتشه، في جوابه على أسئلة الجينيالوجيا، أن مفهوم "الكوني" هو أكثر المفاهيم ضرراً، وأكثرها مكراً. فهو يقف، أول ما يقف، ضد الحياة؛ فإذا كانت الحياة صيرورة، وشيئاً يتغير باستمرار، ومليئا بالأخطار؛ أي شيئاً لا يمكن الاطمئنان إليه، فإن الفلاسفة؛ والقدامى منهم خصوصاً، لجأوا إلى تبسيط مسألة الصيرورة واضعين جوهراً وحيداً يحمل في داخله طاقات كل صيرورة؛ أي عنصراً لا يتغير، ولا يفنى، ويتمتع بوجود دائم، فاخترعوا مفهوم "الجوهر" Substance؛ وهو أول معنى أعطي للكوني؛ ليصبح بعد ذلك "جواهر"، وذلك لأن تصور الكون منقسماً إلى جواهر يضفي عليه ثباتاً، ويجعل إدراكه والتعامل معه أمراً هيناً"[1].

إنه، إذن، أمام الخطر الذي يهدد حياته، ومن أجل السيطرة على خوفه، كان أول حركة قام بها الإنسان، أو الفيلسوف، هو استعباد الحالات المكدرة الناشئة عن الخطر والصيرورة. ومن هذا الخوف نشأت فكرة "الكوني" لخدمة الحاجة إلى الأمن[2]، واتخذت شكل علة: علة مطمئنة ومريحة، تسمح بإقصاء الشعور بالخوف تجاه الخطر. إن الكوني يبدو هنا منسوبا إلى شروط

(1) F. Nietzsche, La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, trad. Geneviève Bianquis, coll. «idées», Gallimard, Paris, 1988, 14.

(2) F. Nietzsche, La volonté de puissance, t. II, trad. Geneviève Bianquis, N.R.F, Gallimard, Pari...

الحياة؛ فنحن لا نسعى إليه لذاته، ولا نتصوره لذاته، ولكن من أجل حاجتنا، ومن أجل فرض ما أمكن من النظام على الفوضى.

هكذا إذن ظهر الكوني الأول، الكوني الميتافيزيقي، الكوني الإغريقي، كوني (أنكساغوراس) و(بارمنيدس) و(أفلاطون)، الكوني باعتباره جوهراً، أو فكرة مجردة، الكوني الذي أبدعته، في نظر نيتشه، القوة التي نشطت للسيطرة على صيرورة الوجود؛ وجعلت منه قالبا تُجّمد فيه ديمومة الواقع العنيدة، وسداً يعيق مجرى الحياة.

هذا، ويقف الكوني، ثانياً، ضد العالم عندما يُعرّف بأنه "الشامل لجميع الأفراد والأشياء" Qui embrasse la totalité des êtres et des choses. فإذا كان العالم محدداً كعالم للاختلاف، والتنوع، والتعدد، فلا شك أنه لا يمكن العيش فيه أصلاً؛ لأنه سيخرج عن السيطرة، ولذلك بادر الإنسان إلى ما يسميه نيتشه "إرادة إدراك حالات متماثلة أو متطابقة"[(1)]؛ وهي عبارة عن إرادة تتمثل في جعل كل الأشياء متشابهة، أو متماثلة، وهي تشبه عمل الفنان الذي يستبعد، أثناء عمله، كثيراً من التفاصيل.

لقد نشطت هذه الإرادة نتيجة إلزام بيولوجي، أو غريزة المنفعة، وهي تنطلق، في نشاطها، من الذاكرة التي تقوم بفرز الصور التي تصلها من الحواس وإجراء المقارنة بينها، فتفصل الصور الضرورية عن الصور العارضة. ثم تدخل الذاكرة في علاقة مع نقيضها؛ أي النسيان، الذي يقوم بتقليص الاختلافات والفروقات الفردية، وإسقاط التجارب الفريدة والخصائص المميزة

(1) F. Nietzsche, La volonté de puissance, t. I, trad. Geneviève Bianquis, N.R.F, Gallimard, Paris, 1935, Livre 2, 295.

للأشياء، وهذا التقليص هو تنازل إرادي ومقصود؛ أي أنه يمتلك معنى؛ فهو لا يتعلق بمحو بسيط للفروقات بل هو وسيلة للسيطرة على التعدد، يقول نيتشه: "إن النسيان ليس كناية عن طاقة راكدة فحسب، كما يعتقد أصحاب العقول السطحية، بل هو أميل إلى أن يكون قدرة فاعلة... وملكة ينبغي أن ينسب لها كل ما يحصل لنا في الحياة... إنه ضرب من الملكة الحارسة المكلفة بالحفاظ على الأمن النفسي، وعلى الطمأنينة... والإنسان الذي تعطل لديه جهاز الإخماد هذا [أي النسيان]... هو إنسان شبيه بالمصاب بعسر الهضم... إنه لا يتمكن من "تصفية" أية قضية"[1].

ولكن في أي مكان تقوم إرادة التوحيد بجمع الأشكال والصور المتماثلة بعد أن تقوم الذاكرة بإسقاط الاختلافات والفروقات العديدة؟ وبعبارات أخرى، ما الذي سيربط بين هذا الصنف الكبير من الأشياء معاً؟

لا شيء سوى "المفاهيم" أو "الكلمات" أو "الأسماء العامة". والمفاهيم، كما يعرفها نيتشه هي: "طريقة لجمع العديد من الصور تحت حقيقة غير عينية ولكنها مسموعة"[2]؛ أي أن المفاهيم هي أفكار مجردة أو مجرد "أصوات" تنشأ عن طريق تقليص الاختلافات والفروقات. فمفهوم الورقة - مثلاً - قد تشكل بفضل تنازل إرادي عن الاختلافات الفردية بين الأوراق، وبفضل نسيان لخصائصها. وهذا التنازل هو الذي أدى إلى ظهور مفهوم الورقة الذي اعتبر، بعد ذلك، كشيء يوجد خارج الأوراق يكون هو نفسه الورقة، أو كشكل أصلي نُسخت منه كل

(1) F. Nietzsche, La généalogie de la morale, Op.cit, II, 1.
(2) F. Nietzsche, La volonté de puissance, t. I, Op.cit, Livre I, 101.

الأوراق[1] وبهذه الطريقة نشأ مفهوم "الكوني"، الذي أصبح مرادفاً "للمفاهيم العامة"، أو "الأسماء العامة"، أو "الكليات" Les Universaux، التي تركز حولها النقاش الفلسفي في العصور الوسطى.

في المفاهيم إذن نشأ، في نظر نيتشه، وهم الكوني، أو شبحه. نشأ الكوني الثاني، الكوني اللغوي، كوني العصور الوسطى، كوني (غليوم الأوكامي) و(دانزسكوت)؛ من أجل إقصاء المختلف والمتعدد والفريد والخصوصي، والقضاء على الخصيصة الأساسية للطبيعة الحية التي تهدف في كل مكان إلى التنوع.

هذا، ويقف الكوني، من جهة ثالثة، ضد الوجود وضد الإنسان عندما يُعرّف بأنه "قيمة عليا جديرة بإرشاد الإنسانية جمعاء" Valeur supérieure susceptible d'orienter l'humanité dans son ensemble. لقد وُضعت القيمة، منذ أفلاطون، في أسمى المراتب بوصفها قطبا مرجعيا. وشكلت قيمة الخير، أو القيمة الأخلاقية، التي وضعها أفلاطون خارج الذات، وإذن فيما يتجاوز الكائن، أشد القيم خصوبة وأعلاها مرتبة. ومن الثابت أن هذه المرتبة التي اكتسبتها القيمة الأخلاقية ترجع إلى صلتها بالكائن الأسمى، أو الإله، فالإله هو مصدر القيم. ومن هذه الناحية، هي تعد بمثابة مثل عليا كونية، موجهة إلى إرشاد جميع البشر.

وتمثل الأخلاق الكانطية إحدى المرجعيات الكبرى للقيم الكونية في العصر الحديث. وبالفعل، فإن "الأمر المطلق" عند كانط يتعلق بمطلب تعميم كوني للقانون الأخلاقي، أو لواجبات

(1) F. Nietzsche, Le livre du philosophe, trad. Angèle Kremer-Marietti, Flammarion, Paris, 1991, III, P 122.

الإنسان الأخلاقية. يقول كانط: "افعل فقط طبقا للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانونًا كونيا"[1].

إن فحص نيتشه لهذه القاعدة وللأمر المطلق جعله يتوصل إلى أن مطلب كانط بتعميم القيم والقواعد الأخلاقية تعميمًا كونيًا هو مطلب خاطئ، بل لاأخلاقي. فهذا المطلب يعبر، في نظر نيتشه وعلى عكس ظاهره، عن "أنانية عمياء خسيسة"؛ لأن القاعدة الكانطية سالفة الذكر يجب أن تقرأ بهذه الطريقة: "يجب على الآخرين أن يحكموا مثلي أنا!"[2] وبالإضافة إلى ذلك فإن كانط يخطئ، في نظر نيتشه، عندما يريد أن تكون الأخلاق كونية؛ لأنها لن تكون كذلك إلا إذا كان البشر من طبيعة واحدة، أو كانت أفعالهم متطابقة، وهذا أمر مستحيل لأن كل فعل يتم بطريقة فريدة، وسينطبق الشيء نفسه على كل فعل مقبل[3] هذا، وبقدر تعدد البشر، يوجد تعدد للأخلاق، ولذلك لا يمكن أن توجد قيم وأخلاق كونية ومطلقة[4].

إن كانط، في نظر نيتشه، لم يكن يبتغي من وراء كونية القيم سوى تحويل البشر إلى قطيع، وتدجينهم عن طريق "دكتاتورية أخلاقية". يقول نيتشه: "إن كل عبودية بارعة تبقى مقيدة، وبصلابة، بالأمر المطلق"[5] إن الأخلاق الكونية، بهذا الاعتبار،

---

(1) كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مسبوق بمقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، سلسلة "الأنيس"، موفم للنشر، الجزائر، 1991، ص 268.

(2) F. Nietzsche, Le gai savoir, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1989, 335.

(3) Ibidem

(4) F. Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op.cit, 187.

(5) F. Nietzsche, Le gai savoir, Op.cit, 5.

تكوّن من بين الأخطار جميعًا الخطر الذي لا ينازعه منازع؛ لأن الإنسان سيجد نفسه مستدرجًا إلى عدم إدعاء أية قيمة إلا باعتباره تابعًا، أو متساويًا. وبعبارات أخرى، إن ما ينجزه القانون الأخلاقي الكوني، هو ترويض عنيف للمحافظة على جماعية الاعتقاد عند أصحاب الطباع المتدنية، أو العاجزين من الاستقلال بآرائهم، أو الذين لا يقوون على الاختلاف.

هذا، ومثلما تمثل الأخلاق الكونية محاولة لتقويض الاستثناء لصالح القاعدة، فإن انخراط الأنظمة السياسية، الاشتراكية والديمقراطية والليبرالية، في لعبة "الكوني" من خلال مطالبها بتحقيق "السعادة الكونية" و"تلبية أكثر الحاجات تنوعًا للجمهرة الكبرى من الناس" و"المساواة بين الجميع" يمثل هو أيضًا، بالنسبة لنيتشه، محاولة لتقويض الأفراد الممتازين لصالح "ناس متوسطين" أو "شائعين" يشبهون "العملة الرائجة"، ناس يشعرون بالسعادة كلما زاد عددهم[1].

وهو ما يعني، بالنسبة إلى نيتشه، أن الكوني الثالث، الكوني باعتباره قيمة أخلاقية واجتماعية، الكوني الأوربي الحديث، كوني كانط، وهيغل، وماركس، وبنتام، نشأ ليدافع عن راعي القطيع ضد روح التمرد الذي قد يتفشى في صفوف القطيع، نشأ لتقويض الممتاز والفريد لصالح المتدني والشائع.

هذه هي إذن جنيالوجيا الكوني، وهي جنيالوجيا بينت لنيتشه، أن الكوني نشأ في البداية من الأعلى، من السماوات وارتبط بالمثل

(1) Voir: F. Nietzsche, Humain trop humain, vol. I, trad. Robert Rovini, Gallimard, Paris, 1987, 437. Voirnotamment: F. Nietzsche, Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, trad. Jean Backès, coll. «Idées», Gallimard, Paris, 1981, 1ere conférence, PP 43-44.

والمجردات، ثم أصبح قضية اجتماعية فعاود الظهور من الأسفل، وارتبط بصعود الجماهير. وقادته إلى أن يكتشف في مفهوم الكوني نموذجًا معينًا من إرادة القوة هو إرادة التدمير. ولذلك كان مفهوم الكوني في نظر الجنيالوجي سلبيًا، بل سيء السمعة. فلقد ارتبط على امتداد تاريخه الطويل بجريمة اغتيال الحياة وتشويه الإنسان وإذلاله.

ولذلك قام نيتشه يدعو الإنسانية، باسم خلاصها، إلى التخلص من تخمة "الكوني"، وإعادة بعث المختلف والخصوصي والفريد. إلا أن نيتشه أساء تقديم دعوته. فمن العسير أن نصف دعوته بالدعوة المدافعة عن الخصوصية والتميز؛ فهي، في الحقيقة، تحريف للخصوصية والاختلاف، ذلك أن إصباغ الأخلاق -مثلاً- بالفردية هو علامة على انحطاط أكيد، وهو ينطوي على شيء من الجور والتهديد؛ لأنه يضع الأنانية في المرتبة الأولى. وبالفعل، فإن نيتشه يقول: "يجب على الإنسان أن يتعلم حب نفسه، حبا خالصًا وكليًا لكي يظل ملتصقا بذاته بدل التنقل في كل الاتجاهات لطلب حب الآخرين، هذا هو مذهبي"[1] إن هذا النص لهو خير دليل على أن دعوة نيتشه إلى الخصوصي عبارة عن عملية منهجية غايتها تبرير اللاأخلاقية.

هذا، وأما دعوة نيتشه إلى التميز، الذي يعني في الحقيقة التراتب، فإنها دعوة رجعية؛ لأن نيتشه لا ينظر إلى الاختلاف والتمايز الطبقي الذي كان سائدًا في عصره باعتباره ظلما اجتماعيًا قاسيًا، بل يستعمله كمبرر لهذا الظلم.

(1) F. Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, en Bilingue, II, Geneviève Bianquis, Aubier- Flammarion, Paris, 1969, III, de l'esprit de Pesanteur.

إن نيتشه، برفضه للكوني، يقف إذن ضد القيم التي ناضلت من أجلها الإنسانية طوال قرون عدة، وضد تقدم الإنسانية الذي لا يتم إلا إذا كان تفكير الإنسان وسلوكه يتسم برعاية الإنسانية وعدم الاستجابة لداعي الأنانية والفردية.

2
الفينومينولوجيا بوصفها تأويلاً
(مارتن هايدغر)

إنها لمجازفة أن نحاول عرض فلسفة مفكر من المفكرين، بلغة واضحة، في بعض الصفحات، خاصة إذا كان هذا المفكر هو الأكثر شهرة في عصرنا والأكثر تأثيرا في ميدان الفلسفة والثقافة، ويفوق في تأثيره كانط وهيغل، ونعني به هايدغر. ولكن أي هايدغر؟ الأول أم الثاني أم الثالث؟ لأن هايدغر متعدد ويحمل أرقاما متتالية مثل البابوات الذين يتعاقبون بنفس الألقاب ولكن بأرقام مختلفة. وبالفعل، فهناك هايدغر الأول، وهايدغر الثاني، وهايدغر الثالث: الأول هو تلميذ دانز سكوت وكانط وهوسرل، أي وريث "تفرد الكائنات والأشياء" Singularité des êtres et des choses، و"ميكانيكا العقل" Mécanismes de l'esprit، و"الفينومينولوجيا ومنهجها" .La Phénoménologie et sa méthode والثاني، هو وريث الرومنتيكيين الذي طرح مشكلة الميتافيزيقا من خلال اللغة. والثالث، هو العائد إلى هيغل، ومصدر الفلسفة الهيرمينوطيقية[1].

ولذلك فإنه ليس لهذا البحث من طموح آخر، نظرا لغموض هايدغر وتعدده، سوى تكوين فكرة عن الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا عنده، وإعطاء بعض النقاط المرجعية للذين يرغبون أن يصنعوا فكرة عن هذا الموضوع.

(1) Claude Piguet, Où va la philosophie, et d'où vient-elle?», les édition de la Baconnière, Neuchâtel, 1985, p53.

لقد ترك هايدغر بكتابه "الوجود والزمان" أثراً حاسماً على الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، ونقلهما نقلة كبرى، ووضعهما في سياق جديد تماما، بل وأسهم فيهما إسهاما متعدد الجوانب، بحيث أن أي نظرية لاحقة في الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا لم تستطع معالجة موضوعاتها إلا بالرجوع إليه.

ولكن هايدغر لم يستطع، هو أيضا، أن يؤسس نظريته عن "الفينومينولوجيا الهيرمينوطقية" إلا بالاستناد إلى غيره، ونقصد بغيره أستاذه هوسرل على وجه الخصوص. فقد: "وجد هايدغر في فينومينولوجيا إدموند هوسرل أدوات تصورية لم تكن متاحة [لغيره]، ووجد فيها منهجا يمكن أن يسلط الضوء على كينونة الوجود الإنساني بطريقة يمكن للمرء بها أن يكشف النقاب عن الوجود ذاته لا عن مجرد أهوائه وتحيزاته وإيديولوجيته. ذلك أن الفينومينولوجيا قد فتحت عالما جديدا وأتاحت فهم الظواهر فهما سابقا على التصورات الذهنية"(1).

ولا يعدم هايدغر أن يعترف بالتقدم الذي تمثله أبحاث هوسرل والفضل الجوهري لهذه الأبحاث، وخاصة المنطقية منها، في تعميق وتوسيع تصوراته وخصوصا المبكرة منها، حين كان تلميذا ومساعدا لهوسرل(2)غير انه بعد تأليف كتابه "الوجود والزمان" (1927) وضع هايدغر الكثير من تصوراته المبكرة التي تعود إلى أستاذه هوسرل في سياق جديد، وكيّفها وفقا لأغراضه الخاصة. وبالفعل، فإن مصطلح " الفينومينولوجيا" قد اختفى في كتابات

(1) عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، 2003، ص ص 148-149.

(2) M. Heidegger, Mon chemin de pensée et la phénoménologie, in«questions IV» trad, Jean Beaufret et Claude Roëls, «col, tel» Gallimard, 2005, p.325 et suivantes.

هايدغر التي تلت "الوجود والزمان". وهو إذا كان يلجأ إليه، بصفة ثانوية، في بعض مؤلفاته كمحاضرته حول "فينومينولوجيا الروح" (1930-1931)، وبحثه "Vom Wesen des Grundes" الذي ألفه بمناسبة الذكرى السبعين لميلاد هوسرل، و"رسالته حول الإنسانية"، والنص الذي حرره بمناسبة الذكرى المائة والخمسون لميلاد كيركغارد، فلكي يشدد على المنظور الميتافزيقي الذي تتحرك ضمنه الفينومينولوجيا.

وبالنسبة لهايدغر، فإنه لم يقم بخيانة هوسرل حين أراد أن يؤسس مشروعه الخاص بعيدا عنه. بل بالعكس، فقد كان يرى في موقفه تطويرا للفينومينولوجيا: "فليس من الضروري لكي يكون الفيلسوف فينومينولوجيا أن يكون هوسرليا قلبا وقالبا. بل إن هذا ضد مصلحة الفينومينولوجيا، وضد طبيعتها كمنهج "مفتوح" قابل للتطوير"[1] وكان يعتقد أنه أكثر وفاء للفينومينولوجيا والرجوع إلى الظواهر من أستاذه هوسرل الذي فضل تفسير الظواهر إنطلاقا من الذات المتعالية، التي تمثل محاولة اعتداء ضد الظواهر نفسها، بدلا من تفسيرها انطلاقا من حقيقة الوجود والواقع المعيش، وهو ما يمثل في نظر هايدغر تقهقرا وتراجعا عند أستاذه، بل وفقدانا لديه لمعالم الطريق المؤدي إلى الظواهر. ويبدو آن بول ريكور كان على حق حين قال في هذا الصدد: "إن ما هدمته الهيرمينوطيقا [الهايدغرية]، ليس الظاهراتية، إنما واحدة من تأويلاتها، أي تأويلها المثالي من طرف هوسرل نفسه"[2] أما الفينومينولوجيا نفسها

(1) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992، ص 79.

(2) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001، ص 31.

فقد كان من المتعذر على هايدغر تجاوزها لان الهيرمينوطيقا الهايدغرية لا يمكن أن تؤسس ذاتها دون افتراض فينومينولوجي، و"الوجود والزمان" يبين لنا أن الفينومينولوجيا هي أساس هيرمينوطيقا الموجود الإنساني.

لقد قيل في تفسير انقلاب هايدغر على هوسرل تعليلات كثيرة، وهو انقلاب لا يعني، في نظرنا، وجود إزدواجية في فكر هايدغر، بل يعني انقلابا على الأنطولوجيا الصورية عند هوسرل التي تقتصر على الأشياء. ولذلك فإنه يخطئ من يؤول إنقلاب هايدغر على هوسرل خارج هذا الإطار: "إن مأساة هوسرل الحقيقية [كما يقول بوجلر O.Poeggeler] لا تكمن في الظلم الذي تعرض له لأسباب سياسية، ولا في عدم إتباع تلاميذه لطريقة تفكيره على الرغم من أنه شق لهم طريقا جديدا في حرية التفكير، ولكنها تكمن، وهي مأساة عميقة، في هوسرل نفسه الذي لم يتفطن إلى أنه سلك الطريق نفسه الذي سلكته الأنظمة الميتافيزيقية التي حاربها من أجل العودة إلى الظواهر ذاتها"[1].

إن التعليل الذي يَرُدُّ تلك القطيعة إلى استجابة هايدغر لرسالته الفكرية يبدو إذن هو الأقرب إلى الصواب، وهو تعليل يدور، كما رأينا، حول السؤال التالي: "كيف يكون الفيلسوف فينومينولوجيا؟ أو كيف يكون الفيلسوف وفياً للفينومينولوجيا؟"

إن هايدغر لم يكن، في نظر هوسرل، فينومينولوجيا بالمعنى الدقيق، بل كان فيلسوفا أنثروبولوجيا، ونظر إلى كتابه "الوجود والزمان" على أنه نوع من الواقعية المدرسية القديمة على طريقة

(1) O. Peggeler, La pensée de M. Heidegger, cité par Jean-Paul Resweber, in «La pensée de Martin Heidegger», Privat, Toulouse, 1971, p63.

توما الأكويني، لأنه يتجاهل منهج الرد الفينومينولوجي، والمثالية الترانسندنتالية[1] أما هايدغر فكان يرى أن هوسرل هو الذي لم يكن فينومينولوجيا بالحقيقة، لأنه: "حبس نفسه في دائرة الأنا الواعي، وجعل الوجود متضايفا إلى الوعي على نحو قبلي، بمعنى أنه جعل ماهية الوجود مستنفذة في كونه موضوعا للوعي، وبذلك يفقد كل موجود - بما في ذلك الوجود الإنساني - دلالته ومعناه. وهذا يعني أن موقف هوسرل... قد حجب عنا [في نظر هايدغر] وجود الموجود"[2].

إننا لا نريد أن نسترسل في تأويل أمر هذه القطيعة أو هذا اللقاء المأساوي بين الأستاذ وتلميذه، ولكننا نود التأكيد على أن هذه القطيعة قد خدمت الفينومينولوجيا أكثر مما أضرت بها.

إن الملاحظات السابقة تكفي لبيان خصوصية التوجه الفكري لهايدغر، وبيان خصوصية مشروعه الفلسفي. ولكن ما هو الدافع الذي حرك هذا المشروع، ووجهه هذه الوجهة الجديدة والمستقلة لا عن تفكير هوسرل فقط بل عن الإرث الفلسفي الغربي برمته؟

يصرح هايدغر بأن السؤال عن الوجود هو الذي حرك فكره. وبالفعل، فهو يبدأ كتابه العمدة "الوجود والزمان" بالسؤال عن معنى الوجود؟ وبلورة مسألة الوجود تقتضي، في رأيه، مهمتين: فأما الأولى فتتمثل في تفسير "الآنية" من الجهة الزمانية. وأما الثانية فتتمثل في ما يسميه "التحطيم الفينومينولوجي" لتاريخ الأنطولوجيا على هدي من مشكلة الزمانية.

إن هايدغر يلجأ لبلورة مسألة الوجود إلى المنهج

(1) سعيد توفيق، مرجع سابق، ص 79.
(2) نفسه، ص 80.

الفينومينولوجي الذي يعبر عن الحكمة القائلة "مباشرة نحو الأشياء ذاتها"[1].

والفينومينولوجيا كمنهج تجد، في نظره، كل معناها في الهيرمينوطيقا، والأبعاد الأصلية لأي منهج فيننومينولوجي، كما يصرح هايدغر، تجعله هيرمينوطيقيا بالضرورة، لأن الفينومينولوجيا يجب أن تُفْهَم باعتبارها التفسير الهيرمينوطيقي للوجود. وبعبارة أخرى: مهمة الفينومينولوجيا ستكون مماثلة لمهمة الهيرمينوطيقا[2] ومن ثم ندرك أن بلورة مسألة الوجود تستند إلى المنهج الفينومينولوجي وتُمارَس من خلال تحليلات لغوية. وبمعنى آخر، تتعلق مشكلة الوجود بالفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، وحل هذه المشكلة رهين إلى حد بعيد بحل مشكلة العلاقة والربط بينهما، خاصة وأن الفينومينولوجيا التي أنشأها هايدغر يطلق عليها اسم "الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية".

قلنا إن السؤال عن الوجود هو الذي حرك مشروع هايدغر الفلسفي. ويعتقد هايدغر أنه لا يمكننا أن نسأل عن الوجود ومعناه إن لم نسأل عمن يطرح السؤال، أي أن تناول السؤال عن الوجود ينصرف إلى الكشف عن الموجود الذي يُسأل من جهة معناه. إن هذا الذي يملك إمكانية السؤال هو الموجود الإنساني الذي تخلى هايدغر عن تسميته بـ" الذات" وتحول إلى تسميته باسم "الدازاين" الذي يصعب ترجمته.

هكذا إذن يعتقد هايدغر أن تحليل الموجود الإنساني هو الطريق المؤدي إلى فهم الوجود ذاته. وقد استخدم في تحليله

(1) M. Heidegger, Etre et Temps, traduit par Francois Vezin, n.r.f, Gallimard, paris, 1977, p. 36.

(2) Ibid, p. 65.

للموجود الإنساني المنهج الفينومينولوجي، أي أنه قام بنقل الفينومينولوجيا من دائرة الإبستيمولوجيا إلى دائرة الأنطولوجيا، وهو ما يعتبر تحويلا واضحا للفينومينولوجيا. وبالفعل، فلقد كان هوسرل يفهم الفينومينولوجيا ويستخدمها عبر فترة كبيرة من حياته على أنها أداة إبستيمولوجية فقط ولا علاقة لها بالأنطولوجيا (من كتابه "أبحاث منطقية" سنة 1901 حتى "تأملات ديكارتية" سنة 1928). وحتى عندما حاول استخدام الفينومينولوجيا لدراسة نمط وجود الأشياء في حقيقتها لا مجرد معرفتنا عنها وذلك في "المنطق الصوري والمنطق الترانسندنتالي" سنة 1929، فإن الأنطولوجيا الناتجة عن محاولته هذه كانت أنطولوجيا صورية، أنطولوجيا للموجودات والأشياء لا للوجود الإنساني[1]؛ أي أن هوسرل وضع كل ثقل الفينومينولوجيا في الوعي (الذات الترانسندنتالية) وعلاقته بالعالم. فلما جاء هايدغر وطرح من جديد قضية الوجود قام بنقل مركز ثقل الفينومينولوجيا من الإبستيمولوجيا؛ أي من الوعي في علاقته بالعالم، إلى الأنطولوجيا؛ أي إلى الوجود الإنساني في علاقته بالعالم. وبعبارة أخرى، قام بتطوير القصدية في مجال الفعل: "وهو ما لم يكن هوسرل قادرا عليه، بعد أن حبس نفسه في دائرة الأنا الواعي، وجعل الوجود متضايفا إلى الوعي على نحو قبلي، بمعنى أنه جعل ماهية الوجود مستنفذة في كونه موضوعا للوعي"[2].

لقد استخدم هايدغر في تحليله الوجود الإنساني المنهج

(1) أشرف حسن منصور، أنطولوجيا الوجود الإنساني بين هيجل وهيدجر، مجلة الفلسفة والعصر، تصدر عن المجلس الأعلى للثقافة المصري، العدد الثالث، 2004-2005، ص 210.

(2) سعيد توفيق، مرجع سابق، ص 80.

الفينومينولوجي؛ لأن الفينوميولوجيا هي الأسلوب الوحيد، في نظره، الذي يمكن أن نقترب به من الوجود. وهذا يعني أن الأنطولوجيا لن تكون ممكنة إلا باعتبارها فينومينولوجيا. وعلى هذا فالفلسفة عند هايدغر هي: "أنطولوجيا فينومينولوجية: الوجود مضمونها، والفينومينولوجيا منهجها الذي تستخدمه لتوضيح معنى الوجود وتفسيره"[1].

إن الفينومينولوجيا، كما نعلم، لفظة ترتبط بإدموند هوسرل ومنظومته، وكذلك بالمذاهب المرتبطة به، وبما أن هايدغر قد رفض، كما رأينا، فينومينولوجيا هوسرل، فإنه حدد الفينومينولوجيا تحديدا جديدا. ويتمثل هذا التحديد الجديد في إعادة تعريف الفينومينولوجيا نفسها. فهو يعود إلى الأصل اليوناني للكلمة ويرى أنها مكونة من مقطعين هما: ظاهرة (Phénomène)، وعلم (Logie)، ومنه فإن الفينومينولوجيا هي، حرفياً، علم الظواهر. وبإلقاء نظرة خارجية على مصطلح الفينومينولوجيا نجده يماثل مصطلحات علم اللاهوت (الثيولوجيا) أو علم الحياة (البيولوجيا) أو علم المجتمع (سوسيولوجيا). إلا أن المصطلح "فينومينولوجيا" لا ينبغي أن يفهم على هذا النحو الذي نفهم به هذه التعبيرات السالفة التي هي مصطلحات تشير إلى الموضوعات الخاصة بهذه العلوم، ولذلك ينبغي أن نعرف معنى المقطعين معا[2].

إن المقطع " فينومين" أو "ظاهرة" مشتق من الفعل اليوناني الذي يعني التجلي والظهور. وهو نفسه مشتق من كلمة أخرى تعني

---

(1) محمود رجب، لمحات عن فلسفة هيدجر ضمن "ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر"، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974، ص25.

(2) M. Heidegger, Op. Cit., p. 54.

مجموع ما هو عرضة لضوء النهار أو ما يمكن أن يُسلَط عليه الضوء، ذلك الذي جعله اليونانيون مكافئا ببساطة لما هو كائن أو موجود. وهذا الذي هو عرضة لضوء النهار مشتق بدوره من الجذر PHA (فا) الذي يشير إلى ذلك الذي يُظهر ذاته بذاته،أو ذلك الذي يتميز بالإظهار الذاتي[(1)]

وهكذا فإنه بإمكان الكائن أو الموجود أن يظهر أو يتجلى من تلقاء ذاته، وأن يتجلى، أيضا، بطرق متعددة تعدد الوسائل التي تسمح لنا بالاقتراب من ذلك الذي يظهر والنفاذ إليه.ولكن هذا الظهور،أو هذا الصنف من إظهار الشيء "كما هو" ينبغي أن يكون ظهورا على النحو الذي يكون عليه الشيء، وليس على نحو آخر مغاير له، كأن يكون شكلا ثانويا من الإشارة، مثلما يحدث عندما "يبدو شيء ما على أنه شيء آخر"؛ أو أن يكون عرضا لشيء ما، أي يشير إلى ظاهرة أخرى أكثر أولية، أو ما يسميه هايدغر "الظهور ذو الطابع المَرَضي" "Krankheitserscheinungen"[(2)] وعلى هذا الأساس يرى هايدغر أن الفينومينولوجيا تعني: "كشف الوجود أو أسلوب وجود الموجود، أي أنها ذلك المنهج الذي يجعلنا نرى ما يكون محجوبا، ويعمل على كشفه واستخراجه من خفائه، أي جعله لا متحجبا"[(3)].

أما اللاحقة Logie (لوجيا) فتعود إلى الكلمة اليونانية Logos (لوغوس). واللوغوس مصطلح جرى تأويله، في نظر هايدغر، تأويلات متعسفة غطت المعنى الأصلي له وحجبته. فلقد أوله

---

(1) Ibid, pp. 54-55.

(2) Ibid, p. 55.

(3) سعيد توفيق، مرجع سابق، ص82.

الفلاسفة دائما باعتباره فكرا أو عقلا (Vernunft)، أو باعتباره حُكْمًا، بينما هو يشير إلى خلاف ذلك، خاصة إذا كنا نفهم من الحكم معنى "العلاقة" أو "إتخاذ موقف ما". إن مصطلح لوغوس يدل، في نظر هايدغر، على "الكلمة" أو "الكلام". والكلمة هي ما تَتَكشَّف من خلاله الأشياء وتظهر، أو هي ذلك الذي يتم توصيله في فعل الكلام. ومن ثم فإن للوغوس وظيفة كشفية؛ فهو يجعل ذلك الذي يدور حوله الكلام مرئيا[1].

مما سبق يتبين لنا أن المركب "فينومينولوجيا" يعني: "أن نترك الأشياء تظهر على ما هي عليه"، أو تكشف عن نفسها. وهو عكس المعنى الذي اعتدنا عليه؛ أي المعنى الذي يرى أننا نحن من يشير إلى الأشياء[2] ولكن كيف تكشف الأشياء عن نفسها؟

إن الأشياء تكشف عن نفسها من خلال "الفهم". والفهم - في ما يرى هايدغر - قد أسيء فهمه من الأساس، ولذلك أحدث فيه هايدغر تغييرا أساسيا بحيث جعله هائل الاتساع عن طريق الوصف الفينومينولوجي له. فالفهم ليس، كما أشيع عنه، شيئا يمكن تحصيله وامتلاكه، وليس شيئا يمكن بواسطته امتلاك العالم، ولا هو صفة تخص الوعي. إنه حال أساسية من أحوال الدازاين؛ فهو يقول إن نمط وجود الدازاين يتمثل في أنه وجود فاهم لذاته[3]؛ أي قادر على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه. يعني ذلك أن هايدغر يحاول الوصول إلى طبيعة الفهم على نحو أفضل، لا من خلال بيان تحليلي بمواصفاته، وإنما

---

(1) M. Heidegger, Op.Cit., p. 59.

(2) عادل مصطفى، مرجع سابق، ص 153.

(3) [illegible]، مرجع سابق، ص 225.

بوضعه في إطار أنطولوجي. وبالفعل، فالفهم، حسب ما يرى هايدغر، يمثل خبرة أساسية هي "خبرة الوجود في العالم"، وهو يحاول أن يصف هذه الخبرة في تكشفها الأولي، أو في ما يسمى بـ "الفهم المسبق".

يقصد هايدغر بـ "الفهم المسبق" أن الفهم يجب أن يكون خلال العالم؛ أي أن يُحَسَّ بجانب الكائنات التي تظهر في العالم، لأن الإنسان: "ليس بالذات الإبستيمولوجية" العارفة "المنعزلة التي تدرك وجودها أولا، ثم تحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم (كما فعل ديكارت)، بل الإنسان يدرك العالم إدراكا أوليا في خبراته واهتماماته المباشرة"[1].

إن الفهم مدمج في العالم إذن. لكن ما هو العالم الذي هو مجال الفهم؟

إن محاولة تعريف العالم تقودنا إلى صميم المشكلة القديمة التي حيرت الفلاسفة: علاقة الذات بالموضوع، والتي كان يقوم عليها النموذج التأويلي القديم. فحسب التصور القديم الذي كان سائدا، فإن العالم منفصل عن النفس، وهو - حسب ديكارت - جوهر ممتد أو حاوي مكاني يوضع فيه الإنسان، ويشير إلى جملة جميع الموجودات. وهو ما يرفضه هايدغر الذي يلقي الشكوك على ثنائية الذات والموضوع، ويعلن أن الآنية (الدازاين) أو الذات بالمفهوم القديم، باعتبارها وجودا - في - العالم موجودة دائما في الخارج، فهي لا تحتاج، في اتجاهها إلى الموجودات وإدراكها لها لمغادرة مجالها الداخلي الذي نتصورها حبيسة فيه، وإنما هي دائما بحسب طبيعة وجودها الأولية موجودة دائما "في

---

(1) محمود رجب، مرجع سابق، ص 26.

الخارج" مع الموجودات التي تصادفها في هذا العالم. كما أنها دائما "بالداخل" باعتبارها وجودا - في - العالم يهتم بالأشياء وينشغل بأمرها(1).

وبهذا المعنى، فإن العالم سابق على أي انفصال بين النفس والعالم؛ فهو شيء شامل محيط، وقريب لصيق بالإنسان، وحاضر على الدوام، وبالتالي يحتاج إلى تأويل. وبهذه الصفات، فإنه يَنِدُّ عن الملاحظة: إنه غير مرئي بحد ذاته غير أن المرء لا يمكن أن يرى أي شيء حق رؤيته بدونه! إنه خفي، ولكن المرء يفترضه مسبقا في كل أمر عن طريق "الفهم المسبق".

وبما أن العالم لا يكون متجليا بشكل مباشر وإنما متحجبا، فإنه بالتالي يحتاج إلى نشاط هيرمينوطيقي؛ أي نشاط يقوم على التفسير والتأويل؛ الذي هو بمثابة الوصف الفينومينولوجي للفهم أو "تطوير للفهم"، وهو يقع على عاتق الموجود البشري الذي يحاول فهم الوجود من خلال فهم وجوده نفسه. إن العالم، في ظل هذا الفهم، يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتأويل، والوجود الإنساني، تبعا لذلك، يتحول هو أيضا إلى عمليات مستمرة من فهم الظواهر وتأويلها.

هذا، ولما كانت اللغة، في نظر هايدغر، هي مجال الفهم، فإن ذلك يعني، من جهة أن ظهور العالم وانكشاف الأشياء يتم من خلال اللغة. ويعني، من جهة أخرى، أن الإنسان يفهم ويفسر ويؤول من خلال اللغة. إن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم

---

(1) عبد الغفار مكاوي، الآنية وجود-في- العالم، دراسة ضمن نداء الحقيقة لمارتن هيدجر، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، ... 1977، ص ص 57-58.

وكشف للمتحجب وإبرازه من خفائه، والأشياء تكشف ذاتها من خلال اللغة. وهذا يعني أن اللغة "تَنْطق الوجود". وعندما يقول هايدغر أن اللغة "تنطق الوجود"، فإنه يعني، من جهة، أنها تنطق الوجود الإنساني، والموجودات الفردية، فالوجود الإنساني والموجودات الأونطيقية أو "الأشياء - في - الوجود "هي أشبه بشظايا للوجود أو بأشعة منشورية لهذا الوجود الذي "يسطع في اللغة"[1]، ويعني، من جهة أخرى، أن اللغة "تسمِّي" الأشياء والموجودات الفردية وتمنحها ماهيتها وأسلوبها في الوجود. يقول هايدغر في "السبيل إلى الكلام": "الشاعر يسمي الآلهة ويسمي كل الأشياء بما هي عليه. [و] إن هذه التسمية لا تقتصر فقط على منح اسم لشيء يفترض أن يكون معروفا من قبل.. ولكن الشاعر في قوله الكلام الجوهري إنما يدفع الموجود لأن يصبح مسمى... وبذلك يصبح معروفا بوصفه وجودا"[2].

هكذا يضع هايدغر اللغة في سياق جديد تماما حين ينظر إليها بوصفها التجلي الوجودي للعالم. وهذا السياق الجديد هو الذي جعل هيرمينوطيقا هايدغر تعرف باسم "الهيرمينوطيقا الجديدة" أو "الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية": "وهي فينومينولوجيا؛ لأنها تعالج الظواهر أو الأشياء ذاتها ولا تريد أن تتعدى نطاق الظواهر أو ما يظهر. وهذه الفينومينولوجيا تعد هيرمينوطيقية؛ لأن الظواهر -عند هايدغر- لا تظهر بشكل مباشر؛ وبالتالي فإنها تحتاج إلى

(1) سعيد توفيق، مرجع سابق، ص 122.

(2) مارتن هيدجر، إنشاد المنادى، قراءة في شعر هولدرلن وتراكل، ترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 1994، ص 62.

(3) سعيد توفيق، مرجع سابق، ص120.

تفسير"[1].

هذه هي إذن "الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية" عند هايدغر من خلال عرض قضاياها البارزة. وإن هذا العرض يسمح لنا، في الأخير بالقول أن فضل الربط بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقيا يعزى إلى هايدغر، وإليه يُعزى أيضا النظر إليهما لا باعتبارهما تخصصين أو مجالين ضمن مجالات أخرى تنتمي إلى الفلسفة، بل باعتبارهما ما يميز الفلسفة عموما، وفلسفة هايدغر خصوصا؛ التي يمكن وصفها بأنها أنطولوجيا فينومينولوجية منبثقة عن هيرمينوطيقا الدازاين. كما يسمح لنا هذا العرض بالقول أن هايدغر قد نجح في تحويل سياق الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا بأسره بعيدا عن التصوير القديم لهما وأسهم في تطويرهما إسهاما متعدد الجوانب، وبذلك يكون قد أحدث تغييرا في الطابع الأساسي للفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا.

3
تحولات الجسد
(موريس ميرلوبونتي)

إن فلسفة ميرلوبونتي هي على الأرجح الفلسفة الأولى المبنية على الجسد. فقبل أن يؤسس ميرلوبونتي فلسفته كانت الفلسفة الكلاسيكية قد نصبت العقل سلطة حقوقية عليا ومتعالية مهمتها هي البحث عن الحقيقة، ورسم الحدود بين الصواب والخطأ، بل وتأسيس المعرفة والوجود. وبينما كان العقل يُنصبِ، على يد ديكارت وكانط وهيغل، كقوام أساسي للحقيقة في مكان الله، كان يجري التبخيس من شأن الجسد، واعتباره مجرد آلة، أو سجن، أو عائق أمام الخلاص، ولم يكن أحد يعرف ما يقدر عليه، وخصوصاً في مجال المعرفة، إلا مع مجيء الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه الذي كشف الدور الكبير للجسد، وسماه "الذهن الكبير".

إن ميرلوبونتي، مثله مثل نيتشه، يحاول بعد تاريخ طويل من إذلال الجسد والحط مِن قيمته أن يرجع إليه في محاولة لإعادة تقويمه من جميع النواحي، وأن يسند له دوراً إيجابياً. لقد حانت بالنسبة إليه الساعة التي يصبح فيها الوعي، أو العقل، متواضعاً.

1 - تحولات الجسد:

لقد عنى ميرلوبونتي، مثل باقي الوجوديين، بدراسة الجسد، بل لقد فاق اهتمامه بهذا الموضوع أي فيلسوف آخر: "حقاً لقد

أكد سارتر على دور الجسم الإنساني خاصة في علاقته بفينومنولوجيته الاجتماعية، إلا أن أحد من قبل لم يذهب إلى مدى مماثلة الوجود الإنساني بالجسم الذي يجد نفسه متجسداً فيه"[1].

لقد أسند ميرلوبونتي للجسد دوراً مهماً جداً؛ وهو التغلب على المشكلات الكبرى التي تركتها الفلسفات التقليدية بدون حل؛ مثل مشكلة التعارض بين الشيء والفكر، والذات والموضوع، والمادة والروح، والذهن والبدن... إلخ، وبالتالي تجاوز النزعتين الفلسفيتين الكبيرتين: النزعة العقلية والنزعة التجريبية، أو المثالية والمادية.

ولكي يلعب الجسد هذا الدور، ويقوم بهذه الرسالة العجيبة، فإن ميرلوبونتي يخضعه لعملية تحول حقيقي لا يعد إزاءه سر تحول الخبز والخمرة إلى جسد المسيح إلا كلعبة أطفال كما يقول روجي غارودي[2] فهو يحوّل مفهوم الجسد تحويلاً عميقاً، وبطرائق تشبه طرائق الكيمياء السحرية[3]؛ فهو يتحول من "جسم" إلى "جسد"، ومن "جسد" إلى "عنصر"، ومن "عنصر" إلى "مركبة العالم"، ومن "مركبة العالم" إلى "محور العالم"، ومن "محور العالم" إلى "قلب الوجود". فلنفحص، أولاً، هذه التحولات، ونميز المعاني المختلفة لمصطلح "الجسد".

يزعم ميرلوبونتي أنه: "لا توجد في الفلسفة التقليدية كلمة

(1) علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية (دراسة في فلسفة ميرلوبونتي)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994. ص ص 131-132.

(2) روجيه غارودي، الوجودية فلسفة الاستعمار، ترجمة محمد عيتاني، منشورات حمد، بيروت، (ب. ت.). ص 46.

(3) المرجع نفسه، في المكان نفسه.

لتعيين ماهية الجسد"[1] فهذا المصطلح، في نظره، ليس له أي معنى فلسفي، ولا يتطابق مع أية كلمة في أية فلسفة: فهو ليس "مادة" ولا "روحاً" ولا "ماهية" ولا "جوهراً". ومع أن ميرلوبونتي يجعل مصطلح الجسد يفلت من كل محاولة لتحديده، إلا أنه يجعله مع ذلك يناظر "العنصر" اليوناني القديم الذي استعمله الفلاسفة الطبيعيون الأوائل للحديث عن "الماء" و"الهواء" و"التراب" و"النار"، أو الحديث عما هو "عام". فالجسد بهذا المعنى، وحسب ميرلوبونتي، ليس واقعة من الوقائع، ولكنه "عنصر الوجود الذي يطبع الأشياء بطابع الوجود حيثما حل"[2] فهو إذن مقولة أنطولوجية أساسية.

هذا وإذا كان الجسد مقولة أنطولوجية أساسية، فإنه لا يجب أن ينظر إليه، بالتالي، على أنه موضوع فيزيقي شأنه شأن كل الأجسام أو الأشياء الفيزيقية الأخرى نظير ما كانت تفعل السيكولوجيا الكلاسيكية التي كانت تنسب للجسم الخاص (الذاتي) corps propre صفات الشيء. إن كلمة "شيء" المشتقة من الكلمة اللاتينية Objectum المشتقة بدورها من Objicere، التي تشير إلى ما هو ملقى أمامنا، أو ما يقع تحت أنظارنا[3] تعني في نظر ميرلوبونتي أن الموضوع الفيزيقي لا يمكن أن يختفي عن أنظارنا؛ فنحن نراه، وهو موجود فعلاً أمامنا، ويقع في مجال إدراكاتنا؛ أي أنه بإمكاننا أن نتحرى حوله ونستطلعه إلى ما لانهاية، وبإمكاننا أيضاً، وفي

(1) M. Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, «coll. Tel», Gallimard, 1964, 1990, p.183.

(2) Ibid., p. 184.

(3) Philippe Huneman et Estelle Kulich, Introduction à la phénoménologie, Armand Colin, Paris, 1977, p. 105.

الوقت نفسه،[1] أن ننصرف عنه بإبعاده من مجال رؤيتنا، وهو ما لا ينطبق على الجسد. فجسدي ليس شيئاً، أو موضوعاً بالمعنى المألوف. إنه ليس شيئاً معروضاً لِيُشَاهَد، وليس أمامي؛ لأنه ليس بإمكاني أن أضعه أمام نظري. فلكي يكون ذلك في مقدرتي يجب أن أمتلك جسداً آخر لكي أدرك وأرى جسدي. وبعبارات أخرى، لكي أدرك جسدي كموضوع، أو أراه، فإنه يجب عليّ أن أنسلخ من جسدي كي أشاهده! وهذا محال[2] صحيح أنني أستطيع الاستعانة بمرآة لرؤية جسدي، ولكن يظل يوجد فراغ، أو مسافة تفصل بيني وبين جسدي المنعكس على المرآة. إنني لا أحس أن جسدي يوجد بين الأشياء المنعكسة على المرآة، ولكن أحس أنه قريب مني، أو أنه معي دائماً، وهذا معنى دوامه واستمراريته continuité. وبالفعل فإن جسدي هو دائماً هنا وبنفس المظهر؛ أي أنني متأكد أنني سأستيقظ غداً ولن أجد ظهري قد حلّ في مكان يدي اليمنى. ومعنى ذلك أن الرؤية أو الصورة التي أمتلكها عن جسدي تظل مستقرة لا تتغير.

إن الجسم يختلف عن الأشياء؛ ولكنه، من جهة أخرى وتلك هي المفارقة، شيء من الأشياء أو موضوع من مواضيع هذا العالم. وبعبارات أخرى؛ هناك جسمان لا جسماً واحداً. وبالفعل، فقد كان ميرلوبونتي يميّز في كتابه "فينومنولوجيا الإدراك الحسي" بين الجسم "الفينومنولوجي" (الظاهراتي) corps phénoménal، أو "الجسم الذاتي"؛ والذي هو ملكيتي وأناي في الوقت نفسه، وبين

(1) M. Merleau-Ponty, La structure du comportement, PUF, Paris, 8ème édition, 1977, p. 230

(2) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, «coll. Tel», Gallimard, Paris, 1945, p. 107.

"الجسم الموضوعي" corps objectif؛ الذي لا يختلف عن أي جسم مادي أو جسم الحيوان القابل للتحليل والتفكيك إلى عناصر. ولكنه لم يكن يفصل بينهما؛ بل كان يجعلهما مظهرين أو طبقتين deux feuillets لجسم واحد: إن الجسم هو، من جهة، شيء بين الأشياء، ومن جهة أخرى، هو الذي يراها ويلمسها.

وهذا الانتماء المزدوج للجسم، أي انتماؤه إلى "الموضوعات" وإلى "الذوات"، في الوقت نفسه، ليس أمراً غريباً بالنسبة لميرلوبونتي، ذلك لأننا، في الحقيقة، ننتقل فقط من أحدهما إلى الآخر؛ فالواحد منهما ينشأ عن الآخر ومن أجل الآخر. إن الجسد (الجسم) هو إذن الاسم الحقيقي لهذه الوحدة[1] بين الجسم الظاهراتي (الرائي، الجواني، العميق، المظلم، الحاس، الغامض) والجسم الموضوعي (المرئي، البراني، السطحي، المحسوس، المنير، الواضح).

والحقيقة أن هذه الوحدة ليست ممكنة إلا لأن الجسم والأشياء من عائلة واحدة، أو من نسيج واحد: إن الجسم ينتمي إلى الأشياء مثلما الأشياء هي عبارة عن جسم كوني. وإذا كان الجسم يرى الأشياء ويلمسها؛ فلأنها تدخل في مجاله، وتنفذ إلى داخله. ولهذا كان في استطاعته رؤية جميع الأشياء والإحساس بها في داخله دون الخروج من ذاته، وكان في استطاعة الذي يسكن في الجسد الإحساس بأن كل ما في الخارج يشبهه. إن الجسد يوحدنا إذن مباشرة مع الأشياء بواسطة تطوره الخاص؛ أي بانتقاله من جسم موضوعي إلى جسم فينومنولوجي[2] وهذا يعني أن الجسم هو

(1) M. Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Op. Cit., p. 183.
(2) Ibid., p. 179.

الوسيلة الوحيدة التي نمتلكها للوصول إلى قلب الأشياء، وذلك عن طريق تحول الجسم إلى عالم وتحول العالم إلى جسم؛ ولذلك كان ميرلوبونتي يقول: "إن الجسم هو مركبة الكائن في هذا العالم"[1]، وأنه "محور العالم"[2].

2 - الخبرة بالجسد أو الوعي بالجسد:

لقد دل التحليل السابق لمفهوم الجسم أن استكشاف الجسم عن طريق الخبرة الخارجية؛ أي عن طريق رؤية الأشياء الخارجية، هو أمر غير ممكن، فهو يظل بمعزل عن إدراكي ورؤيتي. ومن هنا شرع ميرلوبونتي يبحث عن طريقة أخرى للإمساك به. إن "الخبرة بالجسم" هي وحدها، كما يقول ميرلوبونتي، تستطيع أن تستوعب الجسم من جانبه الحقيقي وتنسينا الفكرة الغامضة عن الجسم والسلوك.

يبدأ ميرلوبونتي تحليله لخبرة الجسم بالتمييز بين طبقتين للجسم، هما: طبقة "الجسم المعتاد" corps habituel، وطبقة "الجسم الحالي" corps actuel[3] ولفهم الفرق بين هذين الجسمين، من جهة، وفهم العلاقة بينهما، من جهة أخرى، يلجأ ميرلوبونتي إلى أمثلة حقيقية: المثال الأول هو المثال المشهور باسم "العضو الوهمي"، وهو مثالُ مريضٍ بُتر ذراعه بعد إصابته بقذيفة، وظل يشعر بوجوده بعد بتره. لقد اختفى هذا العضو من تعضية organisation الجسم الحالي، بينما كان فيما سبق جزءاً من هذه التعضية، ومع ذلك فإن صاحبه لا يزال يحس بذراعه الذي لم يعد

(1) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Op. Cit., p. 97.
(2) Loc. Cit.
(3) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Op. Cit., p. 97.

موجوداً. وهذا الأمر لا يمكن تفسيره إلا إذا اعتبرنا أن "الجسم المعتاد" قد خزن حركات هذا العضو ولم يصرفها مع ذهابه أو زواله. لقد احتفظ، بمعنى ما، بوجود العضو، مثلما نحتفظ نحن بعادة معينة. وهذا يعني أن الجسم المعتاد هو كفيل للجسم الحالي[1].

أما المثال الثاني فهو مثال مريض يحس بعدم وجود يده المشلولة على الرغم من بقائها في مكانها. إن هذا المريض يستبعد يده المشلولة، وهو يتحدث عنها باعتبارها شيئاً غير موجود. وبعبارات أخرى، يمثل استبعاد العضو المشلول إلغاءً لعضو موجود في الجسم أو تغييباً لجزء مما يمثله الجسم[2].

وبناءً على هذين المثالين يناقش ميرلوبونتي الدراسات الفسيولوجية والنفسية لتفسير الحدث الفيزيقي، وينتهي إلى استبعادها: فإذا كان العضو الوهمي معتمداً على الشروط الفسيولوجية كما يقول الفسيولوجيون، فكيف يكون إذن مشتقاً من التاريخ الشخصي للمريض ومن ذكرياته وانفعالاته وأفعاله الإرادية؟ إن العضو الوهمي يبطل إذن التفسيرات الفسيولوجية التي ترد الكيفيات المحسوسة إلى علل خارجية آلية وإلى الأعضاء نفسها. فهل يجدر بنا إذا لم يصلح التفسير الفسيولوجي أن نقدم تفسيراً نفسياً؟ الحقيقة، أن أي تفسير نفسي لا يستطيع، في نظر ميرلوبونتي، أن يغفل أن الجزء الخاص بالوصلات الحسية المتجهة نحو المخ يستبعد العضو الوهمي.

إن ظاهرة العضو الوهمي وظاهرة استبعاد العضو المشلول لا

(1) Philippe Huneman et Estelle Kulich, Op. Cit., p. 103.

(2) علا مصطفى أنور، مرجع سابق، ص 140.

تقبلان إذن تفسيراً فسيولوجياً أو تفسيراً نفسياً، بل لا تقبلان حتى تفسيراً مختلطاً. فهاتين الظاهرتين تُفهمان، على العكس، في إطار تصور الوجود في العالم؛ فالعضو الوهمي ليس ذكرى للعضو المبتور أو رفضاً للبتر، واستبعاد العضو ليس مجرد إغفال للعضو المشلول أو رفضاً للعجز. إن إرادة الاحتفاظ بجسم سليم أو رفض الجسم المريض لا تتشكل لذاتها، فإن خبرة الذراع المبتور كشيء موجود أو خبرة الذراع المريض كشيء مفقود لا تقعا في مستوى: "أنا أفكر بأن كذا". إن الشيء الموجود بداخلنا الرافض للبتر والعجز هو "أنا" un Je ملتزم في عالم فيزيقي وإنساني منفعل. ووجود جسم للمرء يعني الانضمام إلى وسط معروف والاختلاط ببعض المشروعات والارتباط بها بصفة مستمرة[1] وفي ضوء هذه الحركة المتجهة نحو مشاريع والالتزام بواجباتنا ومشاغلنا يستمر الأنا في الامتداد نحو العالم بالرغم من أشكال العجز أو البتر. فأن نعتقد بأن لدينا عضواً وهمياً أو نغفل عضواً مشلولاً معناه أن نحتفظ بالمجال العملي الذي كان لدينا قبل البتر أو الشلل، وأن نظل مفتوحين لكل الحركات التي يقدر عليها العضو المبتور أو العضو المشلول وحدهما.

وهكذا فإن ظاهرة العضو الوهمي أشبه بالتجربة المكبوتة refoulementالتي يتحدث عنها التحليل النفسي، والتي تتمثل في ارتباط المرء بوجهة معينة - مشروع حب أو مهنة أو عمل - ثم يلقى حاجزاً في هذا الاتجاه، ولما كان يفتقد القوة لاجتياز الحاجز فإنه يظل محصوراً في هذه المحاولة، ويستمر بلا حدود في استخدام قواه لاستعادة وجهته. إنه ينتقل من الوجود إلى نوع من

(1) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la [...]

التقليد لهذا الوجود، فيحيا على خبرة ماضية أو بالأحرى على ذكرى حدوثها، ثم على ذكرى حدوث هذه الذكرى، أي أنه يعيش الحاضر اعتماداً على نوع من التجربة السابقة أو القديمة(1)؛ حاضر قديم لا يقرر أن يصبح ماضياً وإنما يبقى بمثابة دعامة لكل اتصال شعوري بالعالم يمكن أن يجيء بعد ذلك. من هنا فإن الجسم الحالي يمكن تفسيره في ضوء الجسم المعتاد.

3 - وظائف الجسد:

لكي يعطينا ميرلوبونتي صورة كاملة عن ماهية الجسد، فإنه لا يكتفي فقط بمحاولة تعريفه وبيان علاقته بالعالم الخارجي وبالخبرة الشخصية؛ بل يقدم لنا تحليلاً لوظائف الجسد، وهي ثلاث: الرؤية la vision والحركة la motricité والتناسل la sexualité.

إن القول بأن للجسد وظائف مختلفة لا يعني أن هذه الوظائف يمكن فصلها عن بعضها البعض، أو أن الأعضاء التي تقوم بالوظائف المختلفة للجسد يمكن تجزءتها(2)؛ فالجسد ليس تجميعاً لأعضاء متراصة في المكان، وإنما هو نسيج محبوك من الرؤية والحركة، وأعضاؤه يحيط بعضها ببعض ويلتصق بعضها ببعض بطريقة مختلفة عن علاقات المكان: فالمعطيات البصرية لا تظهر إلا من خلال معناها اللمسي والمعطيات اللمسية لا تظهر إلا من خلال معناها البصري... إلخ. ولذلك يمكن القول: "إن الجسم يؤول ذاته"(3).

هذا وتنطبق وظائف الجسم على الإنسان كما تنطبق على

(1) Philippe Huneman et Estelle Kulich, Op.Cit., p.103.

(2) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Op. Cit., p. 114.

(3) علا مصطفى أنور، مرجع سابق، ص 150.

الحيوان، ولكن بينما نشاط الحيوان تحركه عمليات غريزية ومدلولات عملية، فإن نشاط الإنسان تحركه الاختيارات والمقاصد. فالحشرة - مثلاً - عندما تستبدل قائمة مبتورة بقائمة جديدة، فإن فعلها ذلك ليس معناه أنها قامت بإسعاف نفسها أو أنها وضعت غاية وسعت إلى بلوغها، وإنما هي تصرفت انطلاقاً من قبلية النوع. أما نشاط الإنسان فإنه مستقل عن المنبهات والمحرضات التي تحدد سلوك الحيوان. ولذلك فإن علم الفسيولوجيا لا يمكنه تأويل الجسم[1].

وبالفعل فإننا إذا انتقلنا إلى إحدى وظائف الجسد، وهي الرؤية، فإننا سنتوصل، حسب ميرلوبونتي، إلى أن الرؤية ليست نشاطاً فسيولوجياً أو انطباعا حسياً، لأن الجسد حسب ميرلوبونتي ليس جهازاً فوتوغرافياً يسجل انطباعات، أو مجرد انعكاس. إن عيوننا الجسدية هي أكثر من مستقبلات للأشعة الضوئية، والألوان، والخطوط: إنها مثل عين الفنان ترى العالم، وترى نواحي القصور التي تمنع العالم من أن يصبح لوحة. والرؤية ليست، بالإضافة إلى ذلك، فعلاً للعقل أو عملية من عمليات الفكر الذي يضع أمام العقل صورةً تمثيلية للعالم، أي عالماً مثالياً، بل هي رؤية بعيون الجسد لعالم واقعي مرئي يلتحم به الجسد في فعل الرؤية. فكل شيء أراه يكون في متناولي، وعلى الأقل في متناول بصري[2].

وهذا الأسلوب في الرؤية هو الذي يسميه ميرلوبونتي "منظوراً". فالمنظور هو أسلوب في الرؤية يكون نتاجاً لتفاعل

(1) Philippe Huneman et Estelle Kulich, Op. Cit., p. 102.

(2) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992، ص ص 224-225.

الجسد مع عالمه المرئي الذي يحيا فيه؛ لأن رؤية العالم أو أسلوب إدراكنا للمرئيات يتأثر دائماً بأسلوبنا في الحياة، وبحضارتنا. هذا ويجد ميرلوبونتي في الفن مثالاً على نظريته في "المنظور". فرؤية الفنان أو منظوريته ليست رؤية مسبقة أو قواعد يفرضها العالم أو معطيات الحواس عليه، وليست رؤية ينسحب فيها من العالم المرئي إلى عالم الذات - كما ظن مالرو Malraux - بل هي أشبه بعملية تنظيم لموضوعات الإدراك الحسي في إطار يحكم علاقاتها على النحو الذي تبدو عليه. فالفنان يقدم لرؤيتنا تنظيماً متآلفاً يمكن لجهازنا الإدراكي أن يستحوذ عليه في لحظة، ولولا عين الفنان المدربة، والتي اكتسبت أسلوبها في الرؤية، ما كان يمكن لنظرتنا أن تستحوذ على هذا التنظيم المتآلف أو أن تجمع كل هذا الشتات من العناصر والأشياء. وبهذا المعنى فإن منظورية الفنان - أو الفن - تكون وسيلة للاتصال بالعالم من خلال خبرة الجسد الحي؛ ومن ثم لا يكون هناك معنى للتخلي عن العالم والارتداد إلى الذات[1].

إن وظيفة الرؤية تدل إذن على اندماج الجسد في العالم، ومن خلالها نفهم أن الجسد الحي يدرك ويعيش في عالمه، وليس مجرد جهاز استقبال لانطباعات حسية.

هذا وتستدعي وظيفة الرؤية وتستوجب وظيفة أخرى للجسد هي وظيفة التحرك؛ لأن وظائف الجسد - كما قلنا سابقاً - لا يمكن فصل بعضها عن بعض. والسبب في ذلك هو أن الأشياء أو المواضيع المرئية لا تظهر لنا جانباً من جوانبها أو تكشف عنه دون أن تخفي عنا بقية الجوانب الأخرى. إنها تدير لنا بوجهها لتخفي

(1) المرجع نفسه، ص ص 227-228.

عنا بقية وجوهها الأخرى[1] وكما يقول ميرلوبونتي: "فإن حضور الأشياء غير ممكن بدون غيابها"[2].

وعلى الرغم من هذه الصعوبة أو هذا العائق الذي يمنعنا من رؤية كل جوانب الشيء المرئي، إلا أننا نستطيع، على الأقل، أن نختار اختياراً حراً وبرغبتنا الجانب الذي يظهر لنا. أي أن المنظورية الخاصة التي نتحصل عليها (الأشياء لا تظهر لنا إلا كمنظورات) لا تنتج إلا عن ضرورة فيزيقية، أي عن ضرورة نستطيع أن نستغلها ولا نستطيع هي أن تأسرنا أو تعيقنا: فأنا عندما أنظر من نافذتي -مثلاً- إلى قبة جرس الكنيسة أعلم أنني أستطيع رؤية بقية أجزاء الكنيسة بأكملها من أماكن أخرى، أو أن غيري يراها من أماكن أخرى[3] ولكن كيف أعرف أن للأشياء وجوهاً أخرى غير تلك التي أراها؟

إن وظيفة الحركة هي التي تحل هذه المشكلة التي تواجهها وظيفة الرؤية. إنني أعلم أن للأشياء وجوهاً كثيرة لأنني أستطيع أن أدور حولها[4] إن الرؤية وحدها لا تسمح لي إذن برؤية الأشياء؛ لأن رؤيتها متوقفة على جسمي الذي يتحرك ويدور حولها لاستكشافها. وبهذا المعنى فأنا أعي العالم بواسطة جسمي[5].

هذا وإذا عدنا إلى الوظيفة الثالثة من وظائف الجسد، ونعني بها الاتصال الجنسي، فإننا لا نجدها مستقلة عن الوظيفتين السابقتين؛ فهي ترتبط بكل موجود لديه رؤية وحركة. إن لهذه

(1) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Op. Cit., p. 82.
(2) Ibid., p. 106.
(3) Ibid., pp. 106-107.
(4) Ibid., p. 107.
(5) Ibid., p. 97.

الوظائف الثلاث للجسد نفس البنية النمطية، ولذلك في علاقات تعبير متبادلة.

إن تحليل ميرلوبونتي للخبرة الجنسية لا يكمن في تفسير الإنسان بالرجوع إلى بنيته التحتية الجنسية، وإنما يكمن في الكشف داخل وظائف كان يعتقد أنها "جسمية خالصة" عن حركة جدلية أو دلالة ميتافيزيقية، كما يكمن في إعادة دمج النزعة الجنسية مع الوجود الإنساني، ولكن دون "تضخيم" فكرة النزعة الجنسية كما فعل التحليل النفسي، إلى درجة جعلها تستوعب الوجود بأكمله. وبالفعل، فميرلوبونتي لا يصف العلاقة الجسدية التي يمكن أن تجمع حبيبين، ولا معاني الحب التي يعيشانها لأن الجسد ليس مجرد موضع فيزيقي للمتعة الجنسية، بل هو يتجاوز ما هو فيزيقي. وفي تجاوزه يتضمن معنى ميتافيزيقياً، أي معنى أعم[1].

هذا وقولنا أن للجسد معنى أعم يقودنا إلى الحديث عن الآخر والجدل. إن ميرلوبونتي يصف في الاتصال الجنسي جدلاً بين الذات والآخر؛ فجسدي هو، في الوقت نفسه، ذاتاً بالنسبة لي وموضوعاً بالنسبة للآخر. وهذا المعنى المزدوج للجسد هو الذي يحوّل الجدل بين الذات والآخر إلى جدل آخر هو جدل السيد والعبد. فمادمت أملك جسداً فيمكن أن أتحول إلى عبد (موضوع) تحت نظر الآخر؛ فلا ينظر إليّ كإنسان وإنما كموضوع لرغبته، أو العكس قد أصبح سيده وأنظر إليه بدوري. فالقول بأن لي جسداً هو طريقة كي أقول أنه من الممكن أن أكون ذاتاً أو موضوعاً، وأن الآخر يمكن أن يكون سيدي أو عبدي. وهكذا فإن الاتصال الجنسي ليس عملية حسية تختصرنا في جسمنا العضوي، بل العكس

(1) Robert Misrahi, Qui est l'autre, Armand Colin, Paris, 1999, p. 94.

هو الصحيح؛ ففي هذا الاتصال يُنظر إلى الإنسان باعتباره وعياً وحرية، ويأخذ ذلك الذي لم يكن له معنى جنسياً معنى أعم[1].

4 - الجسد والوعي:

إنه منذ اللحظة التي لم يعد ينظر فيها إلى الجسد كمجرد شيء، ومنذ اللحظة التي اتخذ فيها الجسد معنى ميتافيزيقياً، فإن بعض المشاكل الفلسفية التقليدية سيعاد النظر فيها حتماً، وسيُفَكَّرُ فيها من زاوية جديدة. ولعل أهم هذه المشاكل هي مشكلة العلاقة بين الوعي والجسد أو الذهن والجسد. فماذا سيكون مصير هذه التفرقة المشهورة في ظل هذه النظرة الجديدة للجسد؟

لقد ساد تاريخ الفلسفة تناقض معروف أو ثنائية مشهورة هي القسمة بين الوعي والجسد. فكان العقليون يجعلون الصدارة للوعي الذي يتمثل عالمه من خلال تصورات أو مقولات يفرضها عليه. وكان التجريبيون يرون أن الصدارة تكون للمحسوس، ويجعلون المعرفة نتاجاً لانطباعات حسية صادرة عن المحسوس، وكأن التصورات والمعاني هي أمور تبقى من شأن الذهن أو الوعي وحده، وكأن الإدراك الحسي ليس سوى انطباعات حسية يتلقاها جسم فيزيقي[2].

لقد حاول هوسرل أن يحل مشكلة المعرفة من خلال تجاوز الثنائية المذكورة آنفاً، أي من خلال تجاوز النزعة العقلانية والتجريبية معاً. وقد وجد هوسرل الحل في فكرة القصدية التي بمقتضاها يكون هناك ارتباط بين الذات والموضوع، ويكون الوعي

(1) Ibid., p. 95.

(2) سعيد توفيق، مرجع سابق، ص 223.

متجهاً باستمرار نحو الموضوعات. وعلى هذا الأساس رأى هوسرل أن الإدراك الحسي هو فعل من أفعال الوعي يتميز بأنه يقصد موضوعات حاضرة بذاتها أو بجسميتها أمام الوعي[1].

غير أن سارتر يبطل ادعاء هوسرل بأنه حل مشكلة الوعي بعالمه عن طريق قصدية الوعي. فهوسرل قد جعل هناك ذاتاً ترانسندنتالية تقف وراء الوعي، وهذا يعني في نظر سارتر أن الموضوعات تكون مغايرة للذات، لأن افتراض وجود ذات ترانسندنتالية خلف الوعي، يعني أن الموضوعات تكون من خلق الوعي. ولهذا يرى سارتر أنه ليس هناك ذات في الوعي ولا وراء الوعي[2].

ولكن نقد سارتر للذاتية الترانسندنتالية لم يستطع أن يكشف عن اشتباك الوعي بعالمه في فعل المعرفة، ولذلك ظل سارتر هوسرلياً؛ فالوعي يكون عند سارتر منخرطاً في العالم من حيث وجوده الجسمي، ولكنه يكون منفصلاً عن العالم من حيث هو موضوع لمعرفته؛ لأن الوعي عندما يتخذ من الوجود في ذاته موضوعاً لمعرفته، فإنه يقصده بوصفه متميزاً عنه ومغايراً له. ولذلك فإن الوعي عند سارتر لا يستطيع - من حيث المبدأ - أن يتفاعل أو يشتبك مع المحيط الذي يوجد فيه[3].

ومن أجل هذا اضطلع ميرلوبونتي بحل مشكلة اتصال الوعي بعالمه. وكان من رأيه أن قصدية البدن -أي الوعي المتجسد- هي ما يمكن أن يحل هذه المشكلة. يقول ميرلوبونتي: "إن الذهن

(1) المرجع نفسه، ص ص 201-202.
(2) المرجع نفسه، ص 202.
(3) المرجع نفسه، في المكان نفسه.

المدرك هو ذهن متجسد. وقد حاولت -في المقام الأول- أن أعيد تأسيس جذور الذهن في بدنه وفي عالمه، مخالفاً بذلك النظريات التي تعالج الإدراك بوصفه مجرد نتاج لفعل الأشياء الخارجية على بدننا، ومخالفاً بالمثل تلك النظريات التي تصر على استقلالية الوعي. فهذه الفلسفات عموماً تنسى - من أجل برانية خالصة، أو جوانية خالصة - إدخال الذهن في هيئة جسمية، وهي تلك العلاقة الغامضة التي نمارسها مع أبداننا، وبالتناظر مع الأشياء المدركة حسياً"[1].

هكذا يعالج ميرلوبونتي مشكلة "الذهن- البدن" أو "الوعي- الجسد" من خلال أسلوب فريد: لا من خلال الذهن وحده باعتباره يتمثل ماهيات ومعاني، ولا من خلال البدن باعتباره يدرك المحسوس، وإنما من خلال وحدة تجمع بينهما، أي من خلال النظر إلى الجسد نفسه كوعي[2] فنحن عندما نفهم أن الجسد هو نفسه وعي، أو نفهم الوعي بوصفه متجسداً في صورة الجسد، فإن الوعي في هذه الحالة لن يصبح قاصداً لموضوعات مغايرة له. وهكذا فإن الوعي عند ميرلوبونتي ليس له وجود آخر منفصل عن وجوده الجسمي، بل هو وعي جسماني ملتحم بالعالم. إنه بعبارة أدق "كوجيتو متجسد".

هذه هي نظرية الجسد عند ميرلوبونتي في خطوطها العريضة، وإننا نرى، في الأخير، بعد أن تتبعنا هذه النظرية في أغلب تحولاتها، أنها تحتاج إلى شيء من المناقشة. فقد يُظَنُّ مع تقرير

(1) M. Merleau-Ponty, The primacy of perception ذكره سعيد توفيق في المرجع السابق، ص 206.

M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la ... suivantes.

ميرلوبونتي أن الجسد يُعبّر عن الوجود الكلي وأن الوجود يتحقق فيه أنه رجوع من ميرلوبونتي إلى المذهب المادي بينما هو، في الحقيقة وكما يرى روجي غارودي، عودة منه إلى المثالية الذاتية، ولكن إلى شكل منحط من أشكال المثالية الذاتية[1]؛ فالظاهرة المركزية في نظرية الجسد هي الذات، والجسد ليس إلا ذاتي حتى ولو تحوّل إلى وجود كلي أو إلى بعد ميتافيزيقي.

هذا ولا ينبغي أن يُظنَّ، من ناحية ثانية، أن ميرلوبونتي استطاع التسوية بين المثالية والمادية، أو العقلانية والتجريبية، بنظريته عن الوعي المتجسد أو قصدية البدن، فالحقيقة أن هذه التسوية، كما يقول غارودي، هي تشويش خالص[2]؛ لأنها ليست وسيلة لتخطي مشكلة "الوعي- الجسد" وإنما وسيلة للخلط بينهما: "إن خلط المفاهيم [فيما يقول غارودي] ليس وسيلة للتخطي إلا بمقدار ما يكون السير الأعرج بالساقين وسيلة للسير القويم"[3].

هذا ولا ينبغي، من ناحية ثالثة، النظر إلى نظرية الجسد عند ميرلوبونتي، وإلى فلسفة ميرلوبونتي عموماً، بوصفها نظرية تدشن عهداً جديداً في الفلسفة، بل هي، في الحقيقة وكما يقول غارودي، ترجعنا قرناً إلى الوراء[4]؛ لأنها، وكما يعترف ميرلوبونتي نفسه، فلسفة للوصف وليس للتحويل والتكوين، فلسفة لتفسير العالم وليس لتغييره.

---

(1) روجيه غارودي، مرجع سابق، ص 49.
(2) المرجع نفسه، ص 50.
(3) المرجع نفسه، ص 51.
(4) المرجع نفسه، ص 62.

4
مشكلة الاتصال بالغير
(جون بول سارتر)

لا شك في أن المشكلة الرئيسية في كل فلسفة وجودية هي مشكلة الاتصال بالغير. ولا شك في أن سارتر هو الذي جعل هذه المشكلة بارزة، لا في الفلسفة الوجودية فحسب، بل في كل الفلسفة المعاصرة. ويمكن عد كتابيه "الوجود والعدم" (1943) و"نقد العقل الجدلي" (1960) أهم مؤلفين فلسفيين تناولا مشكلة الآخر بالتحليل العميق.

يفتتح سارتر تأملاته حول العلاقة بالآخر في "نقد العقل الجدلي" بالتعرض لمكانة الآخر من خلال علاقات العمل في المجتمعات الرأسمالية: أي من خلال العلاقة بين العمال وأرباب العمل. والذي يظهر له أن هذه العلاقة تقوم على "عداء" أو "اتهام" مزدوج: فالعامل يتهم بالسرقة رب العمل الذي يتهم بدوره العامل بالسرقة[1] وهكذا فالآخر، سواء كان عاملاً أو رب عمل، متهم بالسرقة ويدرك بالتالي، كعدو. فهل معنى ذلك أن الآخر، في جوهره، سارق؟

إن ذلك بالفعل، هو رأي سارتر. وقد خصص القسم الثالث من "الوجود والعدم" ليبين أن نظرة الآخر تسلبني العالم الذي أعيش فيه، مثلما أن نظرتي تسلب الآخر وتجرده من وجوده،

(1) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, n. r. f., Gallimard, Paris, 1960, p. 184

وتستعبده، وكأنما الأمر يجري بين لصين يتنازعان غنيمة سلباها.

إن هذا الإدراك المتميز للآخر، هو الذي دفع سارتر إلى الاعتقاد بأن مسألة وجود الآخر، أو الاتصال بالغير، لا يمكن حلها بطريقة تقليدية مماثلة لطريقة ديكارت أو هوسرل: أي من خلال تحليل عقلي للآخر، ولكن من خلال معالجة فينومينولوجية، أو وصف عيني مباشر: لأن الآخر ليس اختراعاً عقلياً: ولكنه معطى لنا بصورة مباشرة في تجربة "النظرة"[1] فلا حاجة بنا إلى إثبات وجود الآخر بالأدلة العقلية؛ لأننا ندرك وجوده مباشرة من خلال "رؤيته".

ستكون النظرة إذن هي نقطة البداية في معالجة مشكلة الاتصال بين الذوات. وقد سعى سارتر عبر تحليلات عميقة للنظرة إلى إثبات أن النظرة هي الشرط الأساسي لكل اتصال بيننا وبين الغير، ولكل محاولة ترمي إلى تفكيك العالم الخاص بالآخر، أو إثبات وجوده.

هذا، وسيكون الفهم الأول للآخر، انطلاقاً من نظرية سارتر عن النظرة، هو الذي يتصوره كمغتصب، أو كلص لعالم الذات. وبالفعل، فقبل بروز الآخر تكون الذات (الوجود لذاته) هي المركز الذي تلتف حوله الأشياء والموضوعات أينما ذهبت وحيثما حلت. فبقدر ما يغيب الآخرون عن مجال رؤيتنا بقدر ما نشكل الأشياء ونحيط بها أنفسنا باعتبارنا مركزاً لها، وباعتبارها موضوعات تقع في حوزتنا.

وبعبارات أخرى، يحتل الوجود لذاته في هذه الفينومينولوجية، قبل حلول الآخر، مكانة المركز الذي ينتظم من حوله ومن خلاله العالم. ولكن ما أن يبرز الآخر حتى يزحزحني عن المركز الذي

(1) Robert Misrahi, Qui est l'autre? coll. «U», Armand Colin, 1999, p. 18.

كنت أحتله، ويسلبني العالم الذي كنت أعيش فيه، ويجذب نحوه الأشياء والموضوعات التي كانت قبل ظهوره متمركزة حولي[1]؛ بحيث يصبح هو سيد الموقف، وكأنما انشقت في عالمي ثغرة واسعة أخذت تنساب منها الأشياء نحو الآخر دون أن أستطيع دفعاً لهذا الانسياب[2].

ومع أن سارتر يلخص ما وقع بأنه وصف موضوعي لحدث موضوعي، إلا أن اختياره لاستعارة السرقة لتلخيص معنى ما حدث في قوله "وهكذا، وفجأة، ظهر موضوع سرق مني العالم" يجعل وصف سارتر وصفاً قيمياً لا موضوعياً؛ لأنه يمثل إدانة للعمل الذي قام به الآخر، بل إدانة لوجوده[3].

إن بروز الآخر في المجال الإدراكي للذات هو إذن، بالنسبة لسارتر، ممارسة لعنف على عالم الذات يتسبب لها في نزيف أنطولوجي تفقد من خلاله الذات عالمها الخاص[4].

هذا، ولا يقتصر الآخر على محاولة انتزاع أشياء من الذات، بل إنه يتجاوز ذلك إلى محاولة انتزاع الذات نفسها ليلقي بها في مجال رؤيته قاصداً من وراء ذلك إلى جعلها موضوعاً ينتمي إلى عالمه. فبنظرته يحيل الآخر الذات إلى شيء بين الأشياء، ويدخلها في عالمه كموضوع للنظر والتأمل. وهكذا، فموضوعية الذات لا تأتي إليها من العالم مادام العالم يستمد موضوعيته من وجود الذات، وإنما تأتي إليها من الآخر. فالآخر هو الإمكانية الدائمة

(1) Jean-Paul Sartre, L'être et le néant, éssai d'ontologie phénoménologique, coll. «tel», Gallimard, Paris, 1984, p. 301

(2) Ibid., p. 302.

(3) Robert Misrahi, Qui est l'autre? Op. Cit., p. 19

(4) Jean-Paul Sartre, L'être et le néant, Op. Cit.

لإحالة الذات إلى موضوع مرئي[1]؛ أو هو عبارة عن الذات التي تحيلني إلى موضوع.

وتبعاً لذلك، فإن نظرة الآخر تشعر الذات بأن لها طبيعة خارجية يراها الآخر كما يرى الأشياء؛ وكأن الذات في نظر الآخر مجرد "موضوع" يطلق عليه ما يشاء من أحكام. ومادام الأمر كذلك، فإن الذات تشعر بأنها لا تملك دفاعاً أمام نظرة الآخر؛ أو أنها مستعبدة ومملوكة لذلك الآخر مادام وجودها يتوقف عليه.

ويظهر هذا الشعور لدى "الذات" بأنها موضوع أمام "الغير" أشد ما يظهر في حالة الخجل. فلو فرضنا، حسب سارتر، أنني تسللت فوقفت بباب حجرة مغلقة وانحنيت على ثقب الباب أنظر خلاله، وفيما أنا في هذا الموقف المزري إذ أشعر، أو أتوهم، أن أقداماً تقترب مني فأبتلع ريقي، ويعتريني الخجل من نفسي، فإن هذه التجربة تبين لنا، حسب سارتر، أن الخجل ليس وليد الشعور بأن الذات قد ارتكبت خطأ معيناً، أو خجلاً من الذات، وإنما هو حالة يتعرف فيها المرء على نفسه كموضوع يراه الآخر ويحكم عليه. وهي حالة تتضمن إقرار الذات بأنها عبارة عن موجود يتوقف وجوده على الآخرين، مادام الآخرون هم الذين يرونها من حيث هي "موضوع" يشغل مكاناً بعينه، ويوجد في موقف خاص[2].

هذا، وإذا كان الفهم الأول للآخر يتصوره كمغتصب لعالم الذات، فإن الفهم الثاني للآخر يتصوره كمغتصب، أو كلص لوجود

(1) فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، القاهرة، (ب. ت)، ص ص 34-35.

(2) زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، سلسلة مشكلات فلسفية (5)، مكتبة مصر، الفجالة، (ب. ت)، ص264.

الذات؛ فليس عالم الذات فقط هو الذي سينزف من جراء ظهور الآخر، ولكن وجود الذات نفسه سيتعرض للسلب؛ والمقصود بوجود الذات هو حريتها وقدرتها على المبادرة.

إن محاولة احتواء الآخر للذات وجعلها موضوعاً ينتمي إلى عالمه لا يعني فقط محاولة تملك الآخر للذات باعتبارها مجرد موضوع للتملك، بل يعني كذلك، وبالأساس، تملك الذات باعتبارها حرية. وهذا يعني أن الآخر يريد تملك الذات من حيث أنها موضوع وحرية في آن واحد.

وبعبارات أخرى، فإن الذات بتحولها إلى موضوع تحت نظرة الآخر، لا تفقد وضعها كمركز فقط، بل تفقد أيضاً حريتها؛ ومعنى أن تفقد الذات حريتها هو أن تصبح موضوعاً لأحكام يقوم بها الآخر؛ أي أن تكون بلا حول ولا قوة أمام حرية الآخر. وبهذا المعنى يمكن أن نعد أنفسنا عبيداً عندما نتراءى للآخر؛ إذ لا نستطيع أن نفعل شيئاً حيال هذه القيمة التي يحكم بها الآخر علينا[1].

إن نظرة الآخر تشبه، إلى حد بعيد، نظرة "الغورغونا" أو "الميدوسا" التي تحيل كل ما تنظر إليه من أشياء أو مخلوقات إلى حجارة صلبة. وبالفعل، فإن نظرة الآخر تحول حرية الذات إلى حرية جامدة ومتحجرة[2]، وتسلبها إمكانياتها وقدرتها على المبادرة والفعل.

وهكذا، يظهر الآخر كشيء عنيف وخطير؛ فإذا كان الآخر يسرق، في البداية، من الذات عالمها فإنه يسرق منها، بعد ذلك،

(1) Jean-Paul Sartre, L'être et le néant, Op. Cit., p. 314
(2) Ibid., p. 317

مع ظهور الآخر فإن الذات لا تعود سيدة الموقف.

هذا، ولن تستطيع الذات دفع هذا الخطر إلا بأن تنظر بدورها إلى الآخر، وتسعى إلى إحالته إلى موضوع، وتحاول الاستيلاء على حريته. وهكذا ينشأ "الصراع" بين "الذوات" نتيجة لتلك الحالة التبادلية التي تنشأ من محاولة كل ذات تملك غيرها من الذوات؛ أو من التعالي والتعالي المضاد. وتبعاً لذلك فإن الصراع هو المعنى الأصلي للوجود -من أجل- الغير[1].

هذا، ويبدو صراع السيطرة على حرية الآخر جلياً في الحب. وقد سعى سارتر، عبر تحليلات عميقة للحياة الجنسية السوية والمرضية[2]، إلى إثبات أن الدافع الجنسي هو على الدوام الرغبة في تملك حرية الغير. فالأصل في الحب، حسب سارتر، أنه مشروع يراد به التأثير على حرية الآخر[3] وليس الرغبة في تملك الآخر تملكاً جسدياً؛ لأنه لو كان مجرد رغبة في تملك الآخر وإشباع رغبة جنسية محضة لكان من الممكن في كثير من الأحيان أن يتحقق وأن يضمن لنفسه قدراً كافياً من الإشباع، بينما الرغبة الجنسية تنتهي دائماً إلى الإحباط.

إن الحب ليس نزوعاً نحو الامتلاك الجسمي، بل هو رغبة في الاستيلاء على حرية الآخر من حيث هو حرية[4] ولكن الحرية ليست "شيئاً" فهي لا يمكن أن تقبل التأثير الواقع عليها من الخارج دون رد فعل. ومثل هذا الرد لابد أن يحمل في ثناياه معنى "الصراع".

---

(1) Ibid., p. 413.

(2) Ibid., p. 428 et suivantes.

(3) Ibid., p. 419.

(4) زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، مرجع سابق، ص 265.

وربما كان التناقض الأصلي الذي ينطوي عليه الحب أنه ينتهي بالاستيلاء على حرية الآخر، أو استعباده، وكل استعباد للمحبوب، لابد أن يفضي إلى القضاء على الحب: "فحين يشعر المحب بأن عشيقته هي من الخضوع له بحيث أنها لا يمكن أن تفلت منه أو تنأى عنه فإن هذا الشعور نفسه قد يكون هو الكفيل بالقضاء على حبه لها. والسبب في ذلك أن هذه العشيقة إنما تكون عندئذ قد كفت عن أن تكون "حرية" في حين أن بيت القصيد في الحب هو أن يمتلك المرء حرية ما من حيث هي حرية"[1].

إن المأساة، كما نرى، تولد مع الآخر، ولا وجود لأية عزلة تمكن الإنسان من الإفلات من ذلك[2] وإذا كان المحبون في العادة يلتمسون الوحدة وينشدون الخلوة، وينشدون شتى الحيل من أجل تحقيق هذه الخلوة، فيختلون بأنفسهم في الحدائق أو القوارب أو الأماكن البعيدة أو يقومون برحلات نائية (خلال فترة شهر العسل) هرباً من الشخص الثالث le tiers، فإن خلوتهم لا تتأتى إلا في لحظات سريعة خاطفة، و"جلستهم السرية" لا تدوم إلا ساعة واحدة؛ إذ لابد أن يظهر الشخص الثالث في الأفق عاجلاً أو آجلاً. وحتى إذا استطاع المحبان أن يحققا خلوتهما بالفعل، فإن هذا لن يضمن لهما حق الخلوة لأننا نوجد بالقياس إلى الضمائر الأخرى. وإذن فلا حيلة لنا في القضاء على "الشخص الثالث" مادام الآخرون موجودين حولنا؛ إن لم يكن في الواقع ففي شعورنا نفسه[3].

(1) المرجع نفسه، ص 266.
(2) Jean-Paul Sartre, L'être et le néant, Op. Cit., p. 426.

وهكذا، فإن "الآخر" كلمة لا تسر. إن الآخر هو "جهنم" حسب تصريح سارتر: وهو تصريح يدل، في الحقيقة وفي الأخير، على فشل محاولات سارتر للوصول إلى الآخر. ويبدو أن السبب في ذلك هو أن سارتر جعل من "النظرة" النقطة الأساسية في العلاقات بيننا وبين الآخرين، فحصر بذلك الاتصال بين البشر في نظرة سطحية متعجلة لا تتوقف طويلاً عند الآخر من أجل فهمه، بل تقتصر على قراءات أو تأويلات ظاهرية لسلوك الآخر، ولذلك لا ترى الذات في الآخرين سوى لصوصاً وسراقاً ومغتصبين. فالذات السارترية، والحال هذه، تشبه المجنون بالاضطهاد الذي يعتقد أن نظرات الآخرين تحيط به وتطارده وتتعقبه، وأن كل من يشاركه الوجود يسلبه وجوده ويهدده بالسطو على عالمه والاستيلاء عليه[1].

(1) فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، مرجع سابق، ص 81.

5
السلطة والتسلط
(كارل ياسبرس)

كان الناس في الأزمنة السابقة يطالبون بحقهم في الحرية ضد السلطة الغاشمة، وفي القرن التاسع عشر انتهى الكفاح، في أوروبا، ضد تلك السلطة، ونال كل فرد قدراً من الحرية لم يسبق له مثيل في التاريخ. وإذن فلم يعد هناك، حسب ياسبرس، موجب لأن نتساءل عن الكيفية التي نقود بها الكفاح ضد السلطة وإنما الذي يجب أن نتساءل عنه هو كيفية الاهتداء إلى مصدر سلطة صحيحة، أو كيفية حماية الحرية من العنف والإرهاب عن طريق سلطة حقيقية؟[1].

إن البحث عن سلطة حقيقية يتطلب أولاً تحديد ماهية السلطة. فلنحاول إذن أن نحيط بمعنى هذه الكلمة.

لقد جرت العادة، حسب ياسبرس، بتحليل معاني السلطة من وجهتي النظر الاجتماعية والنفسية. فمثلاً نجد "ماكس فيبر" Max Weber يتحدث عن ثلاثة أنواع من السلطة: السلطة القانونية وهي ترتبط بالنظام القائم، ويتولاها من يحدده الترتيب التصاعدي للوظائف؛ والسلطة التقليدية وهي ترتبط بالتقاليد ويتولاها الذي تفرضه تلك التقاليد؛ والسلطة الموهوبة وهي ترتبط بفرد معين ويتولاها زعيم واحد يفرض نفسه على الجميع[2].

(1) كارل ياسبرس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، 1967، ص ص 291-292.

(2) المصدر نفسه، ص 294.

إن هذه النماذج المختلفة للسلطة تعين على توضيح معاني السلطة، إلا أن المعرفة التي نصل إليها تبقى قاصرة، في نظر ياسبرس، والدراسة الاجتماعية النفسية وإن كانت موضوعية ولها قيمتها إلا أنها تظل غير كافية. فالنفاذ إلى ماهية السلطة لا يتم، في نظر ياسبرس، إلا من خلال التحليل الفلسفي.

وإذا كان من الضروري اللجوء إلى التنظير الفلسفي لإدراك ماهية السلطة، فإنه من الضروري البدء بالبحث عن أصلها. إن كلمة "سلطة" Autoritéمشتقة من الكلمة اللاتينية Auctorالتي تعني الشخص الذي ينشئ شيئاً ما ويرعاه وينميه. وكلمة Auctoritasتعبر عن قوة الإنشاء والرعاية والتنمية؛ أي أن الإنسان عندما ينشئ شيئاً ما فهو يرغب في دوام هذا الشيء، وعندما يعمل فهو يرغب في أن يكون لعمله قيمة[1] والمقصود من ذلك أن السلطة تقوم على الدوام؛ فنحن نطيعها في طفولتنا، في صورتها البسيطة، ثم تظل تنمو معنا دون أن تقف عند حد، ومن أعماق التاريخ تصل إلينا، وتغلبنا على أمرنا. وقد قال "يعقوب جريم" Jacob Grimmعن الاعتقاد بالسلطة بأنه: "إرث فطري حمله آباؤنا معهم سنين عديدة ثم نقلوه إلينا. ونحن بدورنا نحافظ عليه لنورثه أبناءنا.. وإذا ما حاولنا البحث عن مصدره فإننا نجده قد اختفى في الماضي السحيق وظل في الظلام بعيداً عن أعيننا يحجبه الغموض"[2].

يمكننا القول، إذا صدقنا "جريم"، أن السلطة تأتينا من خارج أنفسنا، وهي تظل تنمو وتنمو، وبمقدار هذا النمو يعيش البشر، من جهة، تحت سطوتها، ويختفي، من جهة أخرى، أصلها الذي يزداد

(1) المصدر نفسه، ص ص 296-297.
(2) ذكره ياسبرس، المصدر نفسه، ص 298.

غموضاً مع كل تقدم لها. فهل معنى هذا أن السلطة استبدادية؟ وأن أصلها لا يمكن الاهتداء إليه؟

قبل أن نبحث عن الإجابة على هذا السؤال عند ياسبرس، يجب أن نشير، أولاً، إلى أن السلطة، كما نظر إليها أغلب الفلاسفة، هي ممارسة الغلبة؛ أي أنها أساساً استبدادية، تقوم على الإخضاع والقمع، وتكرس نوعاً من العنف لتتحكم في حرية الفرد. وبهذا المعنى فهي تقوم على جدلية الحرية والعنف. وقد أكد "روسو"، مثلاً، على هذه الجدلية في "عقده الاجتماعي". فحرية الإنسان تقترن بالوحدة والانفصال، وهي صفة الإنسان الطبيعي، أما السلطة فلا يمكن أن توجد في حالة الطبيعة، لأنها مرادفة للقهر والتسلط، وملازمة لحالة الحرب التي ينقسم فيها الناس إلى فئة قاهرة، وفئة أخرى خاضعة للأولى(1).

ونحن، إذا صدقنا "روسو"، يمكن أن نقول أن السلطة هي نزعة اجتماعية. ولما كان الاجتماع يقوم على الاستبداد، فإن جوهر السلطة يكمن في العنف؛ وهو عنف يزداد مع تقدم الحضارة. وهو ما أكده "بيار كلاستر" في كتابه "مجتمع اللادولة" الذي يرى فيه أن القسر ليس صفة ملتصقة بالسلطة إلا في حضارات الكتابة، وأكده فلاسفة مدرسة فرانكفورت الذين بينوا أن العنف أصبح صفة لازمة للحضارة المعاصرة بما أنها تميل إلى التحكم في ميول الفرد ورغباته، وتؤقلم قراراته وخياراته عن طريق التقنيات المتطورة في المجال الإعلامي(2).

---

(1) فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي، بيروت، (ب. ت)، ص 57.

(2) المرجع نفسه، ص 60.

إن السلطة، وكما نظر إليها أغلب الفلاسفة، استبدادية وترتبط بالسيطرة، وهو ما ذهب إليه ياسبرس أيضاً، ولكنه، وإن سلم بنتائج نظرية روسو، لا يسلم بمقدماته؛ فهو يعتقد أننا نطلب السلطة لاقتناعنا بأن الحرية غير كافية في ذاتها، ولأن الحرية لا تتحقق تحققاً تاماً إلا مع السلطة[1] فالفرد منا لا يعرف واجبه إن عاش مستسلماً لأهوائه دون سلطة يخضع لها، ولا تتعارض السلطة والحرية إلا عندما تتسع الهوة بينهما، فتصير الحرية تحكماً والسلطة تسلطاً وعنفاً. إنه على العكس من "روسو" يرى ياسبرس أن بين السلطة والحرية نسبة تضايف، لأن السلطة لا تستمد بالضرورة مضمونها من العنف وازدراء الحرية. ولكنه يرى، مع ذلك، أنه من الوهم أن نظن أن السلطة لا تسير إلا مع الحرية، وأنها تبلغ النفوذ دون عنف، وأن العنف مجرد شذوذ. ومن الممكن أن نجد دليلاً على ذلك في عصرنا، عصر الحرب الباردة والقنبلة الذرية، بل نستطيع أن نرى في ذلك جميع الأوقات، حتى لكأن البشر يظهرون من جراء تسلطهم وإرهابهم بمظهر الشياطين. فغريزة السيطرة والظلم والقتل والاضطهاد والتعذيب هي ذاتها دوماً منذ أقدم العصور، والعنف لا يلبث أن ينفجر تفجراً جامحاً عقب كل فترة أمن[2].

وما من شك، بالنسبة لياسبرس، أن ذلك يرجع إلى سببين: أما السبب الأول فيعود إلى النسيان، فإن ما تتكبده الأجيال السابقة ثمناً لانتصار الحرية سرعان ما تلقي به الأجيال اللاحقة في زاوية من النسيان فتنغمس من جديد في شهوة العنف. وأما السبب الثاني

(1) كارل ياسبرس، مدخل إلى الفلسفة، مصدر سابق، ص 314.
(2) كارل ياسبرس، نهج الفلسفة، ترجمة عادل العوا، دار الفكر، دمشق، 1975، ص 75.

فيعود إلى رجال السلطة المحترفين الذين لا يفكرون بلغة المسؤولية، فيعملون باسم الحرية ضد شروط الحرية[1]، ويستمرون في السلطة بفضل العنف والمكر والكذب. ويبدو أن السبب الثاني يترتب على الأول؛ إذ أن الناس عندما لا يدركون قيمة الحرية التي ظفروا بها، فإنه من الطبيعي أن يلقوا بأنفسهم في أحضان العبودية ظناً منهم أن هذا هو التحرر فيعيشون غافلين بطاعتهم العمياء مثلما أعلن الألمان أن طغيان "هتلر" هو الحرية التي ظفروا بها أخيراً للأمة الألمانية.

لا شك إذن في أن السلطة ترتبط، وخصوصاً في عصرنا، بالتسلط الذي يعني استعمال القوة من أجل: "سيطرة أقلية على أكثرية والحصول على الطاعة، باسم سلطة ينبغي أن يعترف بها الجميع"[2] وعلى العكس من ذلك، فإن السلطة الحقيقية لا ترتبط بالقوة التي تأمر بالطاعة وتحصل عليها؛ بل هي ترتبط بالاعتقاد وتقوم عليه. فالسلطة في صورتها الحقيقية أو المثالية قوية دون عنف، باقية دون قسر، وهذا ما يرمز له في الغرب بتمثيل المسيح على الصليب راضياً بالزهد التام في القوة، ونابذاً لكل ما عدا الحب من صور القوة[3] ولذلك يجد هذا النوع من السلطة الولاء في نظر ياسبرس.

ولكن هذه السلطة لا يمكن صونها، في نظر ياسبرس، في هذا العصر. فالسلطة اليوم أكثر إثارة للفزع من أي وقت مضى؛ إذ أتاح عصر التقنية الفرصة بأن تغدو السيطرة سيطرة

---

(1) المصدر نفسه، ص 80.
(2) المصدر نفسه، ص 83.
(3) كارل ياسبرس، مدخل إلى الفلسفة، مصدر سابق، ص 301.
(4) كارل ياسبرس، نهج الفلسفة، مصدر سابق، ص 63.

مطلقة[1] وبالفعل، فقد بيَّن "فوكو" أن السلطة أصبحت إستراتيجية مقننة تحاصرنا من كل الجهات. فهل يعني هذا أن التسلط مبدأ حتمي؟

يرى ياسبرس أن التسلط غير حتمي، وأن الوصول إلى السلطة الحقيقية وصونها لا يتم إلا بالرجوع إلى مصدرها الصحيح. ونحن إذا سعينا إلى البحث عن هذا المصدر فإننا سنجد أن البشر كانوا في أغلب الأوقات مصدراً للسلطة. فالذين يأمرون سائر البشر هم أيضاً بشر يطلبون السلطة لأنفسهم، ويدعون لأنفسهم القدرة، والمعرفة، ويدعون أنهم مختارون وبصوت الأغلبية. وهم يعتقدون أن الطبيعة الإنسانية تستمد من ذاتها وحدها الحيوية والتبرير العقلي، ولذلك فهم ينظمون العالم على هواهم. وبعبارات أخرى، السلطة هي الإنسان ولا تتحقق إلا بطاعة الإنسان. وبالنسبة لياسبرس فإن هذه السلطة، التي مصدرها هو الإنسان، هي سلطة محدودة؛ فهي لا تعمل إلا على تثبيت النظام في الحياة العملية، وهي تجعلنا نرضى بالخضوع حتى وإن خالفناها الرأي[2] وهي في هذه الحالة لا تجد ولاء حقيقياً، وإنما هي مجرد خضوع سواء كان هذا الخضوع له ما يبرره أم كان خضوعاً أعمى. وهي، بالإضافة إلى ما سبق، ليست صحيحة لدى الجميع؛ أي ليست صالحة لجميع البشر، ولذلك فهي تفصم الاتصال بين نفسها وبين غيرها، ولا تهتم إلا بنفسها. وحيث يصير الاتصال محلاً للنزاع والشد فلا مناص في النهاية من العنف والحرب[3].

ونظراً إلى الاعتبارات السابقة يرى ياسبرس أن السلطة لا

---

(1) كارل ياسبرس، مدخل إلى الفلسفة، مصدر سابق، ص 321.
(2) المصدر نفسه، ص ص 312-318.

يمكن أن تكون إنتاجاً يصنعه البشر بوسائلهم لأن لكل سلطة بشرية حدودها، وأن الإنسان لا يجوز أن يعهد بنفسه كلية إلى أي كائن بشري أو نظام أو قانون من صنع البشر، ولا أن يصف شيئاً دنيوياً بأنه صالح للبشر جميعاً[1] إن الوحيد الذي يمكن أن يخاطبنا بلغة لها معنى واحد وتشريع واحد للكل هو الله. ولذلك فالله هو مصدر السلطة الحقيقية التي تسمح للمؤمنين جميعاً أن يتحدوا في الحياة العملية ضد المذاهب التي تدع الكل يعملون وفق هواهم[2].

هذه هي إذن نظرية السلطة عند "كارل ياسبرس" في خطوطها العريضة. فما الذي يتبين لنا منها؟

يتبين لنا، في الأخير، أننا نواجه عند ياسبرس نظريتين مختلفتين للسلطة: فهناك من ناحية سلطة صحيحة تعمل على زيادة الحرية، ومصدرها الله. وهناك من ناحية أخرى سلطة زائفة تقضي على الحرية، ومصدرها الإنسان. كما يتبين لنا أن ياسبرس سعى إلى التقريب بين السلطة والحرية بدلاً من الإبقاء على تعارضها، ذلك أن السلطة، في نظره، تستمد معناها الحقيقي من مشاركتها في توليد الحرية، وهو الأمر الذي فشل فيه معظم الفلاسفة، من قبل، عندما شوهوا سمعة كل سلطة، وحرفوا مفهومها، ونظروا إليها كمقابل مطلق للحرية.

(1) المصدر نفسه، ص 319.
(2) المصدر نفسه، ص ص 319-320.

6
العدالة كظاهرة تعاونية
(جون راولس)

تحصل "جون راولس" Rawls على ميدالية الإنسانيات سنة 1999. وهي ميدالية لا تمنح إلا للشخصيات التي تقدم أعمالاً جليلة للإنسانية. وقد تسلم راولس ميداليته من أيدي الرئيس الأمريكي "بيل كلينتون". أما كلمة التقديم، أو التعريف بالمتوج الجديد، فقد ألقاها "وليم فيريس" W. R. Ferris؛ الذي وصف أعمال راولس الفكرية "بالأعمال القيمة التي لا تقدر بثمن"، ووصف راولس بأنه "واحد من الفلاسفة السياسيين الأكثر تأثيراً في القرن العشرين"[(1)].

وبالفعل، فإن كتاب "نظرية العدالة" الذي ألفه راولس سنة 1971 حقق نجاحاً كبيراً في جميع البلدان؛ فلقد بلغت مبيعاته 250000 نسخة عند حلول سنة 2003، وترجم إلى أغلب لغات العالم في ظرف وجيز جداً. أما الأبحاث العلمية والمقالات الأكاديمية التي ناقشت أفكاره وأطروحاته فقد بلغت 5000 دراسة سنة 2003[(2)].

يعيد راولس في كتابه العمدة "نظرية العدالة" صياغة مبدأ العدالة. وهو، في هذه الصياغة، يوسع مجال العدالة ليمتد إلى السياسة والاقتصاد والأخلاق؛ ما جعل نظريته تنال اهتمام الفلاسفة

---

(1) Cyrille Rouge-Pullon, John Rawls, Vie. Œuvres. Concepts, Ellipses, Paris, 2003, p. 14.

(2) Ibid., p. 9.

وعلماء السياسة والاجتماع والأخلاق والاقتصاد على حد سواء.

يتعلق الأمر في نظرية العدالة، عند راولس، بتصحيح التجربة الليبرالية، بعد تراجع الماركسية، وبعد النتائج السلبية للفلسفة النفعية على المجتمع الأمريكي. وبالفعل، فإن النزعة النفعية، المهيمنة على العالم الأنكلوساكسوني، تعرف العدالة من جهة قدرتها على جلب أكبر خير ممكن لأكبر عدد من الناس؟ أي أنها تمس بالفرد باسم المجتمع، ولا تبالي بسعادته، فهي تعامل جميع الفاعلين معاملة فرد واحد، وتضحي بهم باسم الرفاه العام أو الرفاه الجمعي.

يعاكس راولس هذه النزعة النفعية من جهة منطلقاتها، ومن جهة نتائجها. فهي لا تراعي خسائر الأفراد، والتعاون الاجتماعي هو، لديها، في الدرجة الثانية، وهي تنظر إلى كل الأشخاص كفرد واحد. ومن السهل، بالنسبة لراولس، أن نتأكد من النتائج السلبية للنفعية بالنظر إلى وجود الآلاف بل الملايين من المحرومين في المجتمع الأمريكي.

ويقترح راولس، خلافاً للنزعة النفعية أو ترميماً لها، مفهوماً آخر للرفاه الجمعي، يقوم على مفهوم جديد للعدالة، الذي يقوم بدوره على مفهوم جديد للتعاقد؛ مفهوم يؤكد على أولوية التعاون الاجتماعي.

المفهوم الجديد للعدالة، الذي يقترحه علينا راولس في كتابه "نظرية العدالة"، يقول: "إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية مثلما أن الحقيقة فضيلة الأنساق الفكرية"[1].

(1) John Rawls, Théorie de la justice, trad. fr., Seuil, Paris, 1987, p. 29.

وفقاً لهذا التعريف، يقدم راولس العدالة على الخير، والعلاقات الإيجابية المسيرة للمجتمعات على التصورات الدينية والفلسفية والأخلاقية التي يتبناها الأفراد أو الجماعات. فالعدالة، كما يتصورها راولس، هي فضيلة للمؤسسات الاجتماعية؛ أي أنها، كما يقول "بول ريكور"، موضوع إنشاء، لا موضوع اكتشاف كالخير[1] ولذلك يتعين، في نظر راولس، البحث عن تعيين القواعد والمبادئ التي تسير المؤسسات الاجتماعية العادلة.

وستكون تلك المبادئ والقواعد موضوع اختيار متروٍ. وأول إجراء يجب القيام به للبحث عنها سيكون ما يسمى بـ "الوضع الأصلي". و"الوضع الأصلي" وضع خيالي أو افتراضي يجتمع فيه أشخاص أحرار وعقلاء لاختيار القواعد التي تقود المجتمع، وتحدد طريقة توزيع الخيرات والمنافع الأساسية (الحقوق، الحريات، الثروات، إلخ).

والمنزلة التي يحتلها الوضع الأصلي هي المنزلة نفسها التي تحتلها "حالة الطبيعة" لدى فلاسفة العقد الاجتماعي، غير أن راولس يشدد على أن "الوضع الأصلي" يعوض "حالة الطبيعة". فحالة الطبيعة، عند "توماس هوبز" مثلاً، هي حالة "حرب الجميع ضد الجميع"، وحالة يشكل فيها الخوف من الموت العنيف الهاجس المسيطر على كل فرد. فما هو في المحك ليس سوى الأمن الفردي الذي يسعى إليه كل فرد، وليس العدالة. ويصدق الأمر نفسه على "روسو" و"كانط"؛ فلو نظرنا إلى حالة الطبيعة في أعمالهما، فإننا نلاحظ، على الرغم من عدم وجود حالة عنف

(1) بول ريكور، العادل، الجزء الأول، تعريب جماعة من المعربين، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، تونس، ص 123.

عامة، كما لدى هوبز، أنها حالة تتميز بغياب القوانين، وحالة يستحيل في ظلها التحكيم بين مطالب متعارضة[1] ومعنى ذلك، أن الوضع في "حالة الطبيعة" وضع غير منصف، اللهم إلا المساواة في الخوف. ولذلك يجب أن يمنهج العقد الاجتماعي بإخضاع "الوضع الأصلي" إلى مجموعة من الشروط حتى يكون منصفاً من جميع النواحي. ولكن إخضاع الوضع الأصلي إلى منهجية وشروط ليس هدفه، مثل العقد الاجتماعي، الانتقال من حالة طبيعية إلى حالة اجتماعية، أو الخروج من وضعية سابقة على الاجتماع، أو تأسيس دولة سياسية، أو إنشاء مجتمع، أو إعطاء شرعية لسلطة ما. إن هدفه الوحيد هو تحديد المبادئ التي تحقق العدالة في مجتمع ديمقراطي[2].

وهكذا فأول إجراء يجب القيام به، من أجل اختيار مبادئ العدالة، هو إخضاع الشركاء في الوضع الأصلي لمجموعة من الإكراهات يأتي على رأسها التفاوض حول مبادئ العدالة من وراء "حجاب الجهل". و"حجاب الجهل" هو استعارة، وظيفتها تحديد المعارف الضرورية للشركاء المتفاوضين أو المسؤولين عن المنافع والخيرات الأساسية للمواطنين؛ لأنه على ضوء هذه المعارف يتوقف توزيع المنافع.

إن الشركاء يتفاوضون وهم جاهلون كل الجهل لخيراتهم الفردية الخاصة ولمنزلتهم في التجمع القادم، ولمصيرهم المبيت لهم في توزيع الخيرات. وهذا يضمن أصول مناقشة منصفة، وتوزيع عادل للفوائد والخسائر في المجتمع مادام الأطراف الحاضرون لن

(1) المرجع نفسه، ص ص 124-125.
(2) Rouge-Pullon, Op. Cit., pp. 31-33.

يقرروا إتباع مصالحهم أو استخدام العدالة لصالحهم[1].

إن "حجاب الجهل" هو إذن الإكراه الأول الذي يخضع له الوضع الأصلي. وعن هذا الإكراه الأول تصدر إكراهات أخرى: لابد لكل شريك أن تكون له المعرفة الكافية بالنفسية العامة للبشر، ولابد أن تتوفر للأطراف المشاركة في المداولة المعلومات الكافية حول مختلف مبادئ العدالة المطروحة، ولابد أن يكون الشركاء متساوين من حيث المعلومات التي يمتلكونها، ولابد أن تكون الأطراف المشاركة مدركة على نحو مسبق أن العقد سيكون مرغماً في الحياة الفعلية مهما كانت الظروف القائمة[2].

إن لهذه الإكراهات امتيازات أساسية؛ فبفضلها يكون الشركاء أطرافاً في مغامرة تعاون من أجل المنفعة المتبادلة، والرهان الأساسي بينهم هو التعاون لا الهيمنة[3] ولولا هذه الإكراهات لانحرف اختيار مبادئ العدالة شطر النفعية.

هذا، وبعد أن يتم إخضاع الشركاء للإكراهات المذكورة، فإنهم يشرعون في اختيار مبادئ العدالة. ويقول راولس أن الشركاء سيختارون مبدأين حسب الأولوية:

- المبدأ الأول، هو مبدأ "المساواة في الحرية". وهو يوجب المساواة في تحديد الحقوق والواجبات الأساسية. إن الحرية، تبعاً لهذا المبدأ، يجب أن تكون متساوية بالنسبة للجميع، ولا يمكن التفاوض حولها، أو التنازل عنها مقابل أية منفعة مهما كانت.

---

(1) جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001، ص 99.
(2) بول ريكور، مرجع سابق، ص ص 125-126.
(3) المرجع نفسه، ص ص 120-121.

- المبدأ الثاني، هو مبدأ "العدالة في التوزيع"[1] وبدونه يصبح المبدأ الأول مجرد شعار. فبعد أن طرح راولس في المبدأ الأول قضية المساواة أدرك أن هناك احتمالات للامساواة، أو اللاعدالة، على المستويين الاجتماعي والاقتصادي ومنها، مثلاً، عدم التكافؤ في "نقاط الانطلاق"، والاختلاف من حيث الأهلية والكفاءة والقدرة على الاضطلاع بالمسؤولية، والإرث، والعطاءات الأخرى؛ وهي اختلافات لم يتمكن أي مجتمع من التخلص منها. ومادام الأمر كذلك، أي استحالة إلغاء اللامساواة تماماً أو القضاء عليها، فإنه يجب منع تعميق اللامساواة عن طريق تحسين وضعية الأقل حظاً، أو تصحيح التوزيع الاجتماعي للثروة بطريقة ترضي حاجات الناس الأقل نصيباً، أو المحرومين. وبذلك يحصل كل فرد على جزء من الكعكة. هذا، وتمنع الأعباء الضريبية، والتحديدات على الإرث، وغيرها تكديس الثروة لدى الأغنياء، وتضمن المنح العائلية، ومنح البطالة، وغيرها إرضاء مناسباً لدى المحرومين.

هكذا يتفاعل، إذن، في نظر راولس، مبدأ المساواة مع مبدأ الاختلاف، وتصبح مبادئ العدالة جديرة بالتمسك بها والدفاع عنها.

لقد جعل راولس، نظرياً، مبدأين متعارضين هما "المساواة" و"الاختلاف" يلتقيان، وذلك، بلا ريب، عمل أصيل. ولكن هذا الالتقاء بعيد عن الواقع، ولا يمكن تحقيقه بواسطة تنازلات بسيطة. وقد أدرك راولس بنفسه محدودية نظريته فتخلى عن الادعاء بأنها نظرية جامعة، أو صالحة لكل المجتمعات الممكنة[2] وبالفعل، فإنه من الصعب تطبيقها عملياً؛ لوجود طرق متعددة للشقاء؛ وبالتالي

(1) RAWLS, Op. Cit., p. 341.

(2) بول ريكور، مرجع سابق، ص 135.

وجود أنماط مختلفة من المساعدة غير توزيع الدخل والثروات بطريقة عادلة، وعجز المساعدات المالية على علاج الإذلال الذي يتعرض له المضطهدون[1].

(1) مارك فلورباييه، الرأسمالية أم الديمقراطية؟ خيار القرن الواحد والعشرين، ترجمة عاطف المولى، الدار العربية للعلوم (بيروت)، مكتبة مدبولي (القاهرة)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، 2007، ص 20.

الفلسفة المعاصرة

من المكاسب إلى الإخفاقات

جمال مفرج

• كاتب من الجزائر

شهدت نهاية القرن التاسع عشر، حسب «إميل برهييه»، نهاية جميع الآمال الفلسفية. وكانت «العدمية»، حسب «نيتشه»، هي النتيجة التي انتهت إليها المسيرة التاريخية للفلسفة الغربية. ومن ثم كانت هذه النهاية فاتحة لميلاد الفلسفة المعاصرة.

من هنا كانت الفلسفة المعاصرة قطعة من العدمية. وكلمة «عدمية»، رغم أنها تشير إلى صفة «الانحلال» في الفلسفة المعاصرة، لا تعني أنه لا وجود لـ «حاضر» في الفلسفة. إنها تشير إلى أن الحاضر يتصل بالماضي؛ فالأسئلة الفلسفية، كما يقول «بوبنر»، لا تتساقط من السماء.

وهذا الكتاب يمكن اعتباره بمثابة مدخل إلى حاضر الفلسفة. والدراسات التي يشتمل عليها موزعة إلى قسمين: القسم الأول يهتم بتحليل بعض المشكلات الفلسفية، والقسم الثاني يتنقل بين الفلاسفة المعاصرين البارزين ليلقي الضوء على وجهات نظرهم في السياسة، والفن، واللغة، والعلم.

وقد جاءت الدراسات، التي هي في الأصل بحوث ومحاضرات، استجابة لدواعٍ مختلفة؛ ولذلك فهي لا تسير على خط فكري واحد.

في الأخير، أتمنى أن يكون هذا الكتاب رحلة استكشاف مفيدة.

جمال مفرج

• صدر للكاتب أيضاً:



الإرادة والتأويل
تغلغل النيتشوية في الفكر العربي



المعرفة والقوة
نحو طريقة علمية للهيمنة


ISBN 978-9953-87-498-2

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة – الجزائر
editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com